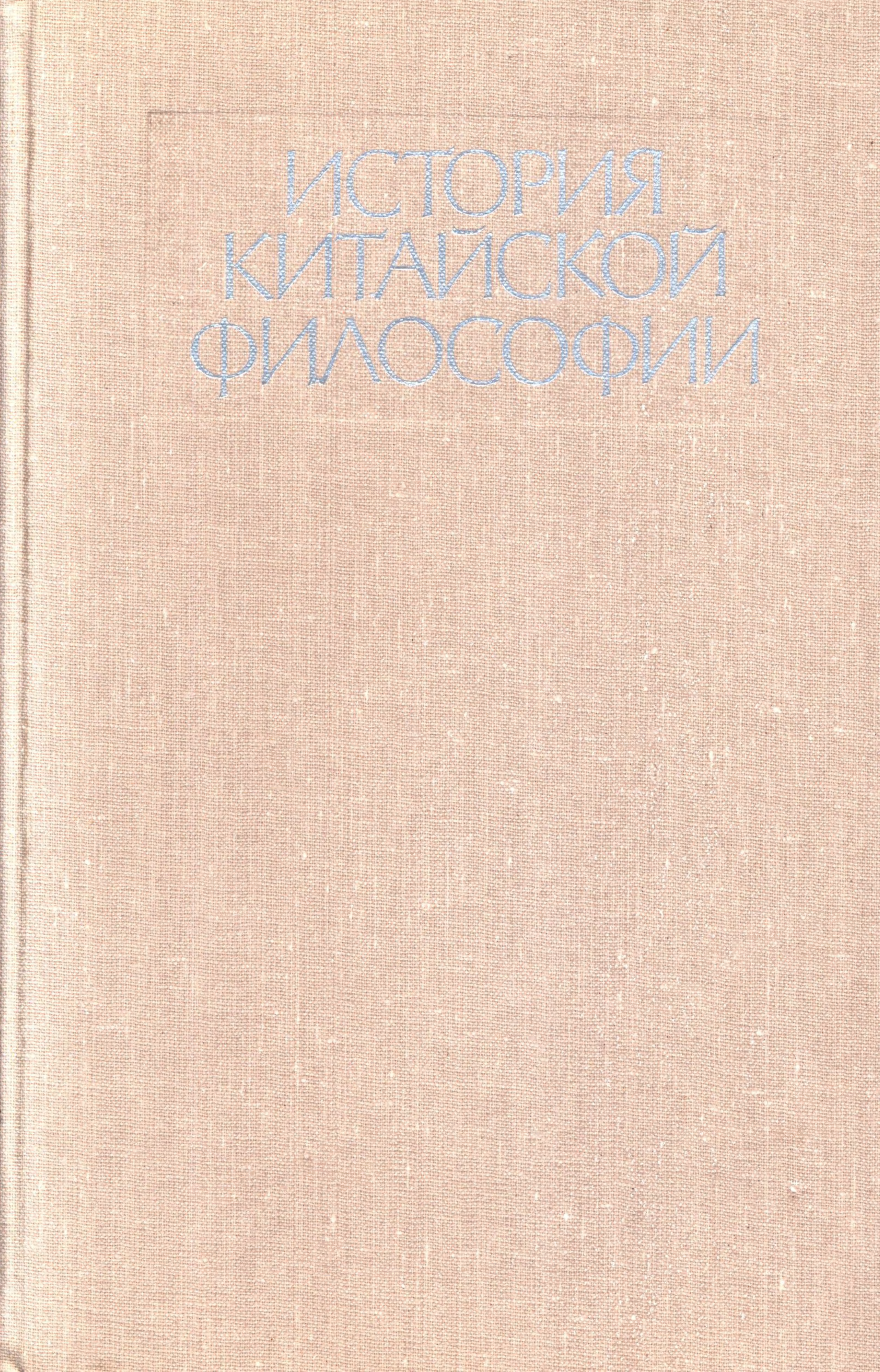
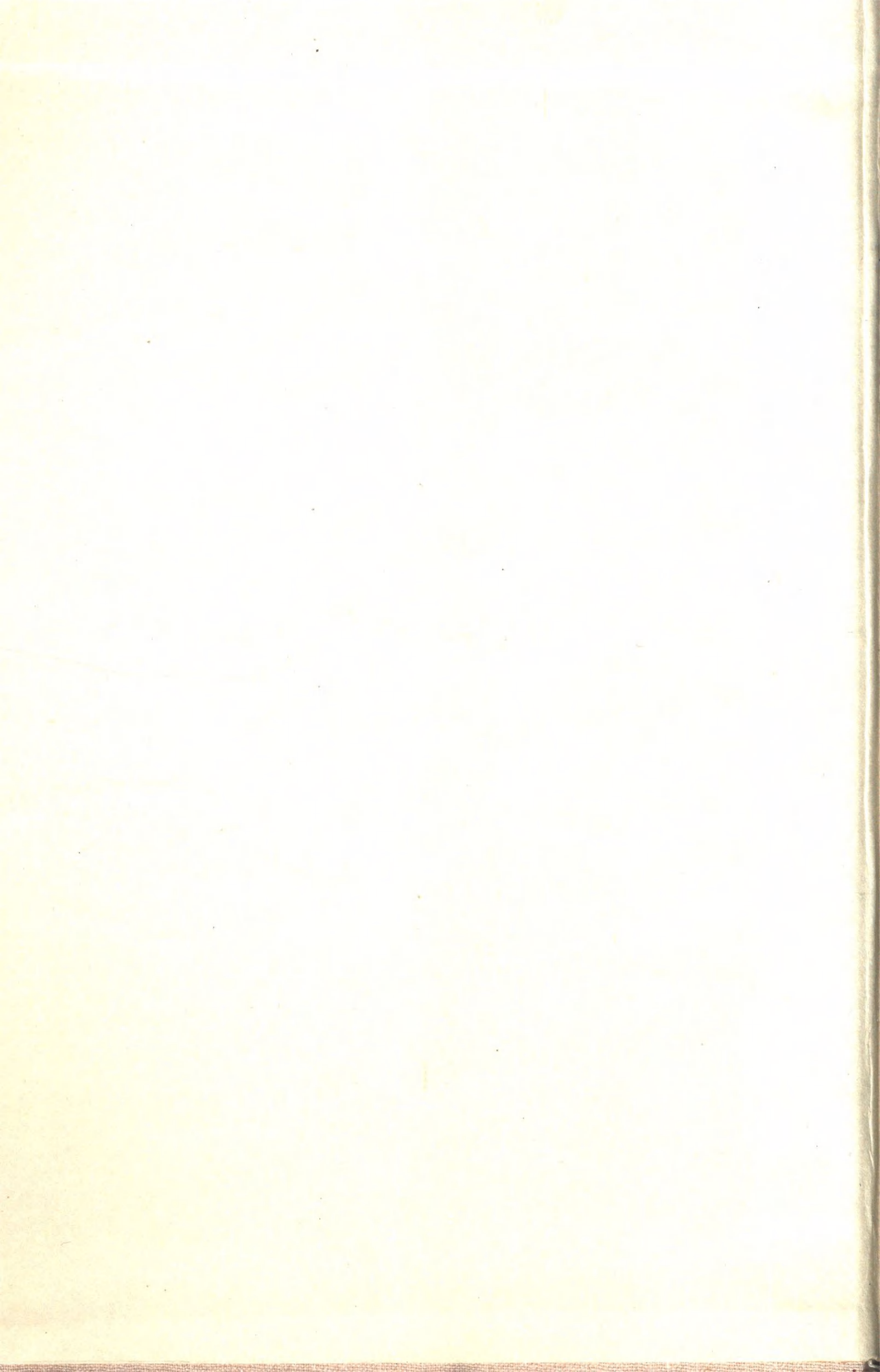
ИСТОРИЯ КИТАЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ






ИСТОРИЯ
КИТАЙСКОЙ
ФИЛОСОФИИ









中国哲学史稿

ИСТОРИЯ КИТАЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

ПЕРЕВОД С КИТАЙСКОГО *В. С. Таскина*

ОБЩАЯ РЕДАКЦИЯ И ПОСЛЕСЛОВИЕ
ДОКТОРА ФИЛОСОФСКИХ НАУК *М. Л. ТИТАРЕНКО*



МОСКВА «ПРОГРЕСС» 1989

ББК87.3 (5 Кит)
И90

Редактор *А. С. ВАСИЛЬЕВ*

И90 История китайской философии: Пер. с кит./Общ. ред. и послесл. М. Л. Титаренко.— М.: Прогресс, 1989.— 552 с.

Данная книга написана коллективом авторов из девяти крупнейших railway пединститутов и университетов Китая в качестве учебного пособия для студентов и аспирантов вузов. В очерковой форме в нем излагается история китайской философии с древнейших времен и до 30-х годов XX в.

В книге использован большой фактический материал из первоисточников. Авторы анализируют историко-философский процесс в основном в рамках марксистско-ленинской методологии. Книга содержит ряд дискуссионных оценок и теоретических положений, которые критически анализируются в послесловии доктора философских наук М. Л. Титаренко.

Книга рассчитана как на специалистов-философов и историков, так и на широкий круг читателей, интересующихся историей китайской философии.

И $\frac{0302010000-128}{006(01)-89}$ 4—88

ББК 87.3 (5 Кит)

ИСТОРИЯ КИТАЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Редактор *А. С. Васильев*
Художник *Е. А. Антоненков*
Художественный редактор *А. А. Ефремов*
Технический редактор *Е. В. Левина*
Корректор *И. В. Леонтьева*

ИБ № 15923

Сдано в набор 29.03.88. Подписано в печать 28.12.88. Формат $60 \times 90^1/_{16}$. Бумага офсетная № 1. Гарнитура тип таймс. Печать офсетная. Условн. печ. л. 34,5. Усл. кр.-отт. 35,5. Уч.-изд. л. 39,62. Тираж 46 000 экз. Заказ № 413. Цена 3 р. Изд. № 38511.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство «Прогресс» Государственного комитета СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли.
119841, ГСП, Москва, Г-21, Зубовский бульвар, 17.

Можайский полиграфкомбинат В/О «Совэкспорткнига» Государственного комитета СССР по делам издательств, полиграфии и книжной торговли.
143200, Можайск, ул. Мира, 93.

Редакция литературы по гуманитарным наукам

ISBN 5—01—001036—4

ОТ ИЗДАТЕЛЬСТВА

Предлагаемая работа написана коллективом авторов из девяти педагогических университетов и институтов, в которых преподается история китайской философии.

В работе принимали участие авторы из Шанхайского педагогического университета, Пекинского педагогического университета, Ляонинского педагогического института, Гиринского педагогического университета, Синаньского педагогического института, Цюйфуского педагогического института, Хуачжунского педагогического института, Куньминского педагогического института, Харбинского педагогического университета.

Персонально книгу написали товарищи Шэнь Чжэн, Чжу Итин, У Сюнъу, Жэнь Цзялинь, Лю Хуэй, Лю Вэйхуа, Ли Цайюань, Ли Шоучжан, У Найгун, Чжан Шэнь, Ян Иинь, Чжэн Жусинь и Цао Боянь. В целом рукопись просмотрели товарищи Шэнь Чжэн, Чжу Итин, Жэнь Цзялинь, Лю Вэйхуа, У Найгун, Чжан Шэнь и Цао Боянь.

Из-за ограниченности уровня знаний и сроков написания в работе неизбежны недостатки и ошибки, которые мы просим отметить для внесения исправлений в последующие издания.

Перед публикацией работа обсуждалась в Куньминском педагогическом институте, Синаньском педагогическом институте, Ляонинском педагогическом институте, Цюйфуском педагогическом институте, Пекинском педагогическом университете и получила всемерную поддержку и одобрение. В обсуждениях принимали участие товарищи Ван Дэюй из Чунцинского педагогического института, Лю Чуаньи из Синаньского политико-юридического института, Моу Инцзинь из Чунцинского университета, Чжэн Юйшо из Шанхайского педагогического университета и Чэнь Ин из Тяньцзинского педагогического института, высказавшие ряд ценных замечаний. Всем им выражаем искреннюю благодарность за это.

Февраль 1980 г. *Коллектив авторов*



1

Философия в период династий Шан и Чжоу

1. ЗАРОЖДЕНИЕ ФИЛОСОФИИ В ПЕРИОД ДИНАСТИЙ ШАН И ЧЖОУ И ЕЕ ОСОБЕННОСТИ

Китай — одно из древнейших цивилизованных государств мира. В далеком прошлом, четыре тысячи лет назад, вслед за рождением рабовладельческого строя, начинается история развития китайской философии. Философские идеи в Китае, берущие начало в глубине веков, чрезвычайно богаты по содержанию и являются огромной кладовой идей в истории познания всего человечества.

Уже в первобытном обществе появились первые ростки философии. Люди в первобытном обществе, исходя из собственного трудового опыта, стремились понять мир природы, что послужило основой для зарождения материалистических взглядов. Одновременно из-за крайне низкого уровня развития производительных сил, ограниченности знаний об окружающем мире и бессилия перед могучими силами природы появились примитивные религиозные взгляды. Орудия труда, оружие и предметы повседневного обихода, находимые в могилах, относящихся по времени к первобытнообщинному строю, свидетельствуют о том, что у людей первобытного общества уже появилось представление о бессмертии души и они считали, что после смерти душа продолжает существовать, должна заниматься трудом, жить и охранять себя. Кроме того, в условиях первобытнообщинного строя

зародилось представление о необходимости поклонения духам предков.

Представление о существовании души у человека было распространено и на животных, растения и весь мир природы; считалось, что все в природе имеет свою душу, что все природные тела и явления: небо, земля, солнце, луна, гром, ветер, горы, реки, птицы, дикие звери и т. д., находясь в распоряжении каких-то духов, проявляют свою силу, в результате чего возникли тотемизм и поклонение многим богам.

Однако в условиях первобытнообщинного строя могли появиться лишь ростки философских идей. Философия как теория познания окружающего мира, как сравнительно целостное мировоззрение, зафиксированное в письменной форме, возникла только в рабовладельческом обществе.

Приблизительно в XXI в. до н. э. в Китае возникла династия Ся, при которой начался переход от первобытнообщинного строя к рабовладельческому. В настоящее время об истории династии Ся мы знаем очень мало, но, основываясь на сравнительно надежных письменных памятниках и материалах, относящихся к этому периоду и добытых в результате раскопок, можно говорить, что при династии Ся в жизни общества произошли резкие изменения.

Это выразилось, во-первых, в появлении классов и образовании государства. «Юй собрал владетельных князей (чжухоу) у горы Тушань, куда явились правители десятков тысяч владений, принеся с собой яшму и полотно» (Цзо-чжуань, гл. 58). «В прошлом, когда Юй собирал всех духов на горе Куайцзи, Фанфын явился позже других, за что Юй убил его и выставил труп для всеобщего обозрения» (Го юй, гл. 5). Похоже, что Юй был общим вождем, возглавлявшим различные родо-племенные объединения, главы которых, являясь на собрания и жертвоприношения, обязаны были подносить яшму и полотно, а явившийся позже других Фанфын был даже убит; это подтверждает создание династии Ся, при которой господствовал рабовладельческий строй. Юй передал власть своему сыну Ци, что явилось началом системы наследственной преемственности власти.

Археологические находки после освобождения Китая, памятники культуры типа Эрлитоу в западной части провинции Хэнань свидетельствуют о том, что в период властвования династии Ся и близкого к нему времени в могильных захоронениях умерших хозяев имели место и случаи захоронения вместе с ними их рабов, что убедительно доказывает наличие классовых отношений.

В «Го юй» приводится ссылка на «Книгу дома Ся»: «Если есть гуаньдани и хэцзюни, в кладовых правителя всегда будут богатства» (Го юй, гл. 3). Гуаньдань и хэцзюнь — наиболее ранние меры измерения веса, которые рабовладельцы использовали для эксплуатации населения. Отсюда очевидно, что в описывае-

мое время уже существовали классы, эксплуатация и государство.

Во-вторых, произошло стремительное развитие материальной и духовной культуры. По преданиям, древние роды «делали оружие из камня», а при императоре Хуан-ди «делали оружие из яшмы», в то время как при Юйе — основателе династии Ся — «оружие делали из бронзы» (Юэцзюэ шу, гл. Цзибаоцзянь). Итак, в рассматриваемый период уже имелись изделия из бронзы. В период династии Ся начинает появляться письменность. Как «Го юй», так и «Цзо-чжуань» приводят ссылки из «Книги дома Ся (Ся-Шу)», а это свидетельствует о том, что в это время уже имелись книги. Среди памятников культуры из Эрлитоу обнаружено небольшое количество мелких изделий из бронзы, а на керамической посуде начертаны многочисленные письменные знаки, что, в общем, совпадает с сохранившимися записями в письменных памятниках. Использование металла и появление письменности являются прогрессом, имеющим чрезвычайно важное историческое значение.

В соответствии с происшедшими переменами при династии Ся появляются и философские идеи. Насколько позволяют судить имеющиеся в настоящее время материалы, они в общих чертах развивались в двух направлениях. Во-первых, наблюдается развитие религиозных представлений. В письменных памятниках отмечается: «Юй сделал посуду для жертвоприношений», причем дошел в этом до «чрезвычайной роскоши» (Хань Фэйцзы, гл. 3). Конфуций также говорил о Юйе так: «Он с пренебрежением относился к напиткам и пище, но проявлял величайшую почтительность к душам умерших и духам; не заботился о своей одежде, но всячески стремился придать красоту траурной одежде и головному убору» (Лунь юй, гл. 19). Конфуций восхвалял Юйю за то, что во время жертвоприношений он, сам плохо питавшийся и носивший простую, грубую одежду, устраивал обильные жертвоприношения, а употреблявшиеся при жертвоприношениях одежду и головной убор стремился сделать как можно красивее. Отсюда видно, что при династии Ся религиозные представления стали важным средством для установления господства, что, как это совершенно очевидно, резко отличается от религиозных представлений первобытнообщинного общества.

Во-вторых, появились представления, направленные на смягчение классовых противоречий. В «Книге дома Ся» говорится: «Кого поддерживать народу, кроме добродетельного правителя (имеется в виду правитель дома Ся)? С кем, кроме народа, правитель будет защищать государство?» (Го юй, гл. 1). Смысл цитаты в том, что, если народ выступит против правителя династии Ся, кто будет тогда руководить им, а если правитель Ся будет вредить народу, не окажется никого, кто бы защищал государство. Как явствует из приведенных источников, прилагались все усилия для доказательства того, что отношения между правителем и управляемыми им людьми тесно взаимосвязаны, и это под-

черкивалось, очевидно, для того, чтобы скрыть классовое противостояние и смягчить классовые противоречия.

Рабовладельческий строй в Китае почти за девятьсот лет своего существования, вплоть до появления династий Шан (приблизительно 16—12 вв. до н. э.) и Западной Чжоу (приблизительно 11—8 гг. до н. э.), достиг большого развития. Ф. Энгельс указывает: «Только рабство сделало возможным в более крупном масштабе разделение труда между земледелием и промышленностью и таким путем создало условия для расцвета культуры древнего мира»[1]. В период династии Ся в общественном производстве, помимо скотоводства, важное место начинает занимать земледелие. При династии Шан произошло дальнейшее, еще более глубокое, разделение земледелия, ремесла и скотоводства, что способствовало развитию товарообмена и применению огромного количества рабского труда, а это привело к быстрому развитию общественного производства и культуры. Дальнейшее развитие получило производство бронзы, в большом количестве стали отливаться не только ритуальные сосуды, оружие и предметы обихода для рабовладельцев, но и начали появляться в небольшом количестве бронзовые орудия труда, а вслед за этим появились изделия из железа и в сельскохозяйственном производстве начал применяться рабочий скот.

При Западной Чжоу произошло еще большее развитие производительных сил. Увеличилось производство бронзы, более широко стали применяться изделия из железа, возросло количество ремесел, улучшилась по сравнению с прошлым техника производства, более совершенной стала колодезная система в земледелии, получила более широкое развитие система орошения, увеличилось количество сельскохозяйственных культур, повысилась техника обработки почвы, возросли масштабы применяемого коллективного труда в сельском хозяйстве. Вслед за развитием производства был достигнут прогресс в области науки и техники, немало ценных результатов было достигнуто в астрономии, искусстве составления календаря, математике, метеорологии, разработке 24 сельскохозяйственных сезонов года, географии, науке о Земле, механике, физике, химии, медицине и многих других областях науки.

Политическая система при династиях Шан и Чжоу с каждым днем становилась все более совершенной. В соответствии с развитием родового рабовладельческого строя образовались крупные и мелкие клики аристократов-рабовладельцев, во главе которых при династии Шан стоял правящий род Цзы, а при династии Чжоу — правящий род Цзи. Шанские и чжоуские ваны являлись верховными правителями. Как говорится в «Ши-цзине»: «Под всем небом нет земли, которая не принадлежала бы ва-

[1] Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 185.

ну; до самого края земли нет никого, кто не был бы слугой вана» (Ши-цзин, гл. 13—1). Это показывает, что основой рабовладельческого строя при династиях Шан и Чжоу являлась государственная собственность на землю и рабов, т. е. собственность правителя. Правитель государства в свою очередь распределял земли, лежавшие за пределами его владения, и рабов в собственность или пользование аристократов-землевладельцев, являвшихся либо его сыновьями, либо внуками и другими родственниками, осуществляя на деле систему пожалованных владений, предусматривавшую «вручение народа и вручение земли». Правители пожалованных владений делили полученную ими землю на многочисленные участки, организовывали рабов и насильно принуждали их заниматься коллективным трудом, в чем, в частности, и состояла суть системы колодезных полей.

В соответствии с требованиями кровных родовых отношений рабовладельцы-аристократы разработали родовую систему, согласно которой подчеркивались различия между родом правителя и родами его сыновей, между родами сыновей от старшей жены и наложниц, между родами, относящимися к прямой и женской линиям, поддерживалась система рангов, определявшая зависимость людей друг от друга, а также была разработана система потомственного наследования занимаемых постов и получаемого жалованья, предоставлявшая привилегии рабовладельцам-аристократам разных рангов. Такая запутанная и многоступенчатая система служила основой государства при рабовладельческом строе и поддержания порядка в обществе.

Рабовладельческий строй при династиях Шан и Чжоу представлял систему бесчеловечной, жестокой эксплуатации и угнетения. Не только земля и средства производства находились в собственности рабовладельца, но и рабы рассматривались как его частная собственность, которых он мог использовать на работах, продавать, дарить, убивать, хоронить вместе с умершими хозяевами в могилах или использовать как скот при жертвоприношениях. В ответ на такое бесчеловечное отношение рабы уклонялись от работ, приводили в негодность средства производства, убегали, поднимали восстания и т. д., выражая таким образом свой протест. Жестокая классовая борьба между рабами и рабовладельцами в период династий Шан и Чжоу способствовала развитию философии.

Условия общественной жизни при династиях Шан и Чжоу придали философии две резко выраженные особенности.

В первую очередь в сфере идеологии главное место занимало религиозное мировоззрение. При династии Шан высшим божеством, создавшим всё и распоряжавшимся всем, считался *Шанди* (Верховный император), а при династии Чжоу возникло представление о «воле Неба». Эти религиозные представления были использованы классом рабовладельцев как духовное оружие для установления своего господства и закабаления народа. Философия

разрабатывалась и развивалась в форме религии, религиозные идеалистические взгляды занимали господствующие позиции, а материалистическая философия еще не выделилась из сферы религии. Сложилось положение, о котором К. Маркс говорит: «Философия сначала вырабатывается в пределах религиозной формы сознания и этим, с одной стороны, уничтожает религию как таковую, а с другой стороны, по своему положительному содержанию сама движется еще только в этой идеализированной, переведенной на язык мыслей религиозной сфере»[1]. Хотя в то время уже существовали теория о светлом и темном началах, учение о восьми триграммах и учение о пяти стихиях, содержащих положения примитивного материализма и спонтанно возникшей диалектики, и хотя предпринимались попытки объяснить изменения в предметах на основании противостояния светлого и темного начал, объяснить появление всего сущего на основе многочисленных предметов из мира природы, все же эти идеи были скованы религиозными представлениями. Только после того, как в конце Западной Чжоу получили развитие атеистические представления, эти идеи постепенно обрели жизнь и силу.

Далее. Философия при династиях Шан и Чжоу была тесно связана с политико-моральными представлениями. С возникновением рабовладельческого строя отношения между людьми превратились в отношения противоборствующих классов. Для того чтобы эффективно поддерживать свое господство, класс рабовладельцев нуждался не только в политической силе, но ему было необходимо выработать и моральные категории, в которых отражались и выражались бы права и обязанности людей, добрые и дурные поступки. Как указывается в главе «Поднебесная» в сочинении «Чжуан-цзы», философия в этот период «считала Небо главным, добродетель — основой» (Чжуан-цзы, гл. 8), что соответствует реальной исторической обстановке. Этот вывод свидетельствует о том, что в то время философия, религия и мораль были тесно связаны друг с другом.

Иньский правитель Пань-гэн, предостерегая народ, говорил: «(Для меня) нет далеких и близких, тот, кто совершит преступление, будет наказан смертью, тот, кто проявит добродетель, будет прославлен за сделанное добро» (Шан-шу, гл. 9), т. е. независимо от степени родства совершивший преступление и творящий зло будет приговорен к смертной казни, а совершающий добрые дела будет награжден. Еще более ценили «добродетель» чжоусцы, выдвинувшие положение: «Проявлять добродетель и остерегаться наказаний» (Шан-шу, гл. 14). Подобные представления о вознаграждении за добрые и наказании за дурные поступки показывают, что в эпоху Шан и особенно при династил Чжоу уже сложилась начальная политико-моральная философия.

---

[1] Маркс К., Энгельс Ф., Соч., т. 26, ч. 1, с. 23.

По своему содержанию морально-этические нормы класса рабовладельцев быстро усложнялись. В соответствии с потребностями родового рабовладельческого строя, его иерархической системы, системы пожалований и системы потомственного наследования понятие «правила поведения» превратилось в наиболее важную норму оценки поведения, призванную защитить положение стоящих на иерархической лестнице в соответствии с рангами. «Династия Инь следовала правилам поведения династии Ся; династия Чжоу следовала правилами поведения династии Инь» (Лунь юй, гл. 2). Так, отбрасывая одно и добавляя другое, правила поведения передавались от династии к династии и в своем развитии превратились в сложнейшую систему. Помимо «правил поведения», важное место занимала «сыновья почтительность» — продукт родовых кровных связей. Встречающиеся в «Ши-цзине» слова «пусть помощники правителя обладают сыновним долгом и добродетелями» (Ши-цзин, гл. 17-4) выражают требование проявлять родственные чувства к тем, к кому их следует проявлять, и уважать тех, к кому следует проявлять уважение, что предусматривается родо-иерархической системой.

Указанная особенность была присуща не только философии в период династий Шан и Чжоу. Почти вся древне-китайская философия была тесно связана с политико-моральными взглядами, и эта связь неотделима от родо-иерархической системы и системы потомственного наследования, в течение продолжительного времени сохранившихся как при рабовладельческом строе, так и в феодальном обществе. Особенно ярко это проявилось в учении школы служилых, более двух тысяч лет занимавшем господствующее положение в обществе, главное направление которого было тесно связано с философией, носившей политико-моральный характер. Исходя из сказанного, можно утверждать, что рассматриваемая особенность философии при династиях Шан и Чжоу, в разных формах и разном содержании, проявлялась в любом периоде развития древней философии в Китае.

2. РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ВОЛЕ НЕБА В ПЕРИОД ДИНАСТИЙ ШАН И ЧЖОУ

Религиозные представления в первобытном обществе связаны с верой во многих богов. С возникновением рабовладельческого общества, помимо сил природы, довлевших над людьми, появляются и общественные силы в форме классового господства, влияние которых приобретает все большее значение. В результате вера во многих богов в первобытном обществе теряет основу для своего существования и переходит в веру в одного бога. «На дальнейшей ступени развития вся совокупность природных и общественных атрибутов множества богов переносится на *одного* всемогущего бога, который в свою очередь является лишь отражением абстрактного

человека»[1]. Под «абстрактным человеком» имеется в виду никто иной, как правитель, власть которого представляет обожествленную диктатуру рабовладельческой аристократии. В связи с этим Энгельс указывает: «Всякая религия является ничем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни,— отражением, в котором земные силы принимают форму неземных»[2]. Появляется «бог», т. е. бог, выражающий интересы господствующего класса, который всегда выступает в надклассовом, возвышающемся над природой виде. Религия превращается в опиум для народа.

Высшим богом при династии Шан был *ди* (император) или *шанди* (Верховый император), и вера в него представляла собой грубую форму религии в соединении с шаманизмом. В «Гимнах дома Шан» в «Ши-цзине» говорится: «*Ди* поставил (твоего) сына, и так родился (дом) Шан» (Ши-цзин, гл. 20-4). Правители династии Шан сами считали, что они сыновья и внуки Верховного императора и управляют народом, являющимся их слугой, как представители Верховного неба. В связи с этим они в любом случае обращались с гаданиями к Верховному императору.

Надписи на панцирях черепах как раз и являются записью вопросов, за разрешением которых они обращались к нему, например: «*День цзя-чэнь*, прикажет ли император быть дождю?», «Прикажет ли император быть ветру?»; «Не ниспошлет ли император голод?»; «Выступаю против. Поможет ли мне император?»; «Ван хочет построить город. Император согласился». Чиновники, ведавшие гаданиями, предсказатели, историографы, шаманы и жрецы по трещинам, получавшимся от прикосновения к панцирю черепахи раскаленным предметом, давали различные объяснения, угодные правителю, и выдавали их за ответ Верховного императора. Это надо было понимать так, что так называемый приказ Верховного императора был приказом шанского правителя, прикрывавшимся его именем. Абсолютная власть Верховного императора выражала интересы и волю рабовладельческой аристократии. Для усиления религиозных оков шанские правители истолковывали стихийные бедствия, порядки и беспорядки в обществе, жизнь и смерть, беду и счастье и т. д. как награды или наказания, ниспосылаемые Небом, стремясь одурачить и запугать угнетаемый ими народ и укрепить рабовладельческий строй.

После того как господство династии Шан сменилось господством рабовладельческой аристократии Западной Чжоу последняя в целях идеологического контроля над народом восприняла и использовала религиозные представления о «Верховном императоре», существовавшие при династии Шан, и, внеся в них добавления, создала учение о «воле Неба».

---

[1] Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 329.
[2] Там же, с. 328.

Имелись ли теолого-теоретические обоснования, опираясь на которые династия Чжоу уничтожила династию Шан? Это первый вопрос, на который должны были ответить первые чжоуские правители, и они объявили: «Великий и славный Вэнь-ван получил великий приказ о том, что Небо окажет ему помощь» (надпись на треножнике Даюй дин), т. е., когда Вэнь-ван приступил к уничтожению династии Шан, он пользовался поддержкой Неба. Или: «*Ди* поставил (твоего) сына, и так родился (дом) Шан» (Ши-цзин, гл. 20-4), что служило теологическим обоснованием и для шанских правителей. Таким образом, с точки зрения теологии уничтожение дома Шан домом Чжоу являлось справедливым, о чем говорится следующее: «Всемогущий Верховный император, изменив свою волю, передал власть своему старшему сыну, чтобы он управлял великим государством Инь» (надпись на треножнике Даюй дин), т. е. Верховный император посылает своего старшего сына, поручив ему управление государством Инь.

Чжоу-гун говорил оставшимся иньским мужам: «Не мое маленькое владение посмело лишить власти правителя Инь, Небо не дало ему власти» (Шан-шу, гл. 16), т. е. не наше маленькое владение Чжоу осмелилось лишить иньского правителя престола, Верховное небо решило не предоставлять ему власти. «Небо решило не предоставлять ему власти, поэтому находящийся под нашим управлением народ объединил сердца и приступил к действиям, бояться следует только воли Неба» (Шан-шу, гл. 16). Другими словами, поскольку Верховный император лишил шанского правителя власти, династия Чжоу получила поддержку своего народа, и в этом проявилась мудрая воля Верховного Неба, которую следует бояться и слушать. Здесь Чжоу-гун уже связывает волю Неба с желаниями людей.

Привлекая в качестве исторического доказательства действия шанского Чэн-тана, сменившего на посту правителя сяского Цзе, Чжоу-гун говорит: «Я слышал, что Верховный император хочет, чтобы народ жил в радости, но правитель Ся не предоставлял ему радости... поэтому Верховный император отменил свой первоначальный приказ и ниспослал на него наказание. После этого Верховный император приказал вашему предку Чэн-тану сменить правителя династии Ся и, используя мудрых, управлять четырьмя сторонами света» (Шан-шу, гл. 16). Верховное Небо хотело, чтобы народ наслаждался спокойствием и жил в радости, но сяский правитель Цзе, нарушая волю Неба, угнетал народ и не давал ему спокойно жить. В конце концов Верховное Небо отобрало у него мандат на управление государством, наказало его и передало мандат родоначальнику иньских правителей Чэн-тану, чтобы он правил страной вместо сяского Цзе и назначил мудрых помощников для приведения в порядок всех сторон света. Поскольку иньский правитель Чжоу шел по стопам сяского правителя Цзе, то, естественно, Верховный император должен был лишить его власти.

Рассуждения Чжоу-гуна показывают, что, стремясь запугать непослушных иньцев, он искусно использовал историческое свидетельство о Чэн-тане, сменившем сяского правителя, как доказательство законности победы У-вана над династией Шан, желая показать, что «воля Неба непостоянна» (Ши-цзин, гл. 16-1). и может меняться. Небо меняет свою волю в зависимости от того, в состоянии ли правитель «уважать добродетель и оберегать народ», «соответствуют ли его добродетели добродетелям Неба». Чжоу-гун считал, что «Небо непременно следует тому, чего хочет народ», утверждая таким образом единство «желаний народа» и «воли Неба». Небо ищет для народа правителя, а мудрый правитель должен «уважать добродетель и оберегать народ», и тогда он будет вечно «пользоваться мандатом Неба на власть» (Шан-шу, гл. 17).

Несомненно, «уважение к добродетели», о котором говорит Чжоу-гун, имеет в виду соблюдение требований морали рабовладельцев, а «оберегать народ» означает главным образом успокоение рабов. В «Шан-шу» в главе «У-и» говорится, что правитель, «управляя народом, должен с почтением относиться к делам и испытывать чувство страха», «знать о трудностях, связанных с трудом землепашца» (Шан-шу, гл. 16), и только в этом случае его «сыновья и внуки будут вечно оберегать народ» (Шан-шу, гл. 14). Иньский правитель Чжоу без меры предавался развлечениям, проявлял крайнюю жестокость, нарушая правила добродетели и вредя народу, в результате чего лишился мандата Неба на власть и поддержки народа.

Очевидно, что выдвинутые Чжоу-гуном положения «уважать добродетель и оберегать народ» и «соответствовать добродетелями добродетелям Неба» в определенной степени обобщают исторический опыт, связанный с падением правителей Цзе и Чжоу, подчеркивают значение сил народа, требуют ограничить правителя и выражают мысль, что, осуществляя управление, правитель должен проявлять добродетель и осторожно пользоваться наказаниями, что имело прогрессивное значение. Одновременно в этих положениях высказываются взгляды, наносящие удар по представлениям о неизменной воле Неба и пассивном сохранении господства правителя со ссылками на волю Неба, что способствовало привлечению внимания чжоуских правителей к делам народа и реальной политике. Это являлось важным моментом в развитии шанского религиозного идеализма и политической мысли, открывало путь учению школы служилых, предусматривавшему управление на основе добродетели, управление на основе человеколюбия и придававшему важное значение народу.

3. ПРИМИТИВНЫЙ МАТЕРИАЛИЗМ И ДИАЛЕКТИКА В УЧЕНИЯХ О ТЕМНОМ И СВЕТЛОМ НАЧАЛАХ И ПЯТИ СТИХИЯХ

3.1. ПРИМИТИВНАЯ ДИАЛЕКТИКА В УЧЕНИЯХ О ТЕМНОМ И СВЕТЛОМ НАЧАЛАХ И ВОСЬМИ ТРИГРАММАХ «И-ЦЗИНА (Книги Перемен)»

Одновременно с распространением религиозного идеализма при династиях Шан и Чжоу на базе длительной общественной практики начал возникать и развиваться противоположный ему ранний примитивный материализм и диалектика.

Еще при династии Шан вместе с прогрессом производства и развитием естественных наук, таких, как астрономия, метеорология, начинают появляться зачатки представлений о темном и светлом началах. Согласно этим представлениям, темное и светлое начала рассматривались как свойства, внутренне присущие материальным предметам, противостояние которых вызывает развитие и изменения как в происходящих процессах, так и в вещах. В истолковании явлений природы эти взгляды нашли отражение в многочисленных надписях на гадательных панцирях и костях, в которых солнечный день называется «ян-жи (светлый день)», а пасмурный день — «бу ян-жи (несветлый день)» или «мэй-жи (т. е. мрачный день)». Восход солнца связывался со светлым, а заход — с темным началом, поворот к солнцу лицом рассматривался как светлое, а обращение к нему спиной — как темное начало. Развиваясь, подобные представления были перенесены в область философии, превратившись в философские категории, причем светлое начало выражало свойства неба, солнца, дня, жары, твердости, силы, мужчины, самцов животных, в то время как темное начало выражало свойства земли, луны, ночи, холода, мягкости, слабости, женщины, самок животных. Эти два свойства породили две силы и определили две присущие им роли; противостоя друг другу, они взаимно зависели одно от другого, гибли и возникали, вызывая изменения. Это, несомненно, есть ранний примитивный материализм и стихийно возникшая диалектика.

При династии Шан для жертвоприношений обычно выбирали день, приходящийся на четвертый циклический знак десятиричного цикла дин (так называемый «мягкий день», к которым относились дни, обозначенные циклическими знаками *и, дин, цзи, синь* и *гуй*), а для проведения карательных походов часто выбиралась весна (время наступления активности светлого начала), и это полностью совпадает с утверждением главы «Цюйли» в «Ли-цзи», в которой сказано: «Внешние дела совершаются в твердые дни (дни, обозначенные циклическими знаками *цзя, бин, у, гэн* и *жэнь*), а внутренние дела совершаются в мягкие дни». Совершенно очевидно, что зародившиеся в эпоху Шан

2—413

представления о темном и светлом началах постепенно приобрели абстрактное значение.

При династии Чжоу представления о темном и светлом началах получили дальнейшее развитие. В оде «Гун-лю», входящей в состав Великих од «Ши-цзина», памятника, составление которого относится к раннему периоду Западной Чжоу, при описании переезда Гун-лю, родоначальника чжоусцев и главы своего племени, говорится: «Границы очертил по тени на холме, где солнечный и где тенистый склон, где токи рек стремился он узнать» (Ши-цзин, гл. 17-3), т. е. Гун-лю наблюдал на холме за солнечной тенью, определил стороны света, освещенные солнцем и закрытые от него, смотрел на направление текущих рек. Это показывает, что зародившиеся представления о темном и светлом началах у чжоусцев были близки к представлениям, возникшим в эпоху Шан, а истоки этих представлений были также связаны с наблюдениями за природой.

При чжоуском правителе Чэн-ване были учреждены должности трех высших сановников — великий учитель, великий наставник и великий пестун, а их служебные обязанности заключались в «рассуждениях об истинном пути в управлении государством, приведении в гармонию темного и светлого начал» (Шан-шу, гл. 18). По имеющемуся толкованию Кун Аньго, это выражается следующими словами: «Функции трех высших сановников состояли в оказании помощи вану в рассуждениях об истинном пути, чтобы наладить управление государственными делами и установить согласие между темным и светлым началами. Только обладающие добродетелями могли занимать эти должности». Таким образом, в это время представления о темном и светлом началах приобрели более широкий смысл и стали служить теоретическим обоснованием при решении вопросов, связанных с управлением.

Возникшие представления о темном и светлом началах получили дальнейшее развитие в «И-цзине (Книге Перемен)». Название «Книга Перемен», которую называют также «Чжоу-и (Чжоуская Книга Перемен)», или просто «И (Перемены)», связано с происходящими изменениями, и она является гадательной книгой по гексаграммам, в которой исследуется изменения, происходящие с темным и светлым началами, и производятся гадания о счастливых и несчастливых событиях, об ожидаемых бедах и счастье. Но даже в этой наполненной мистицизмом идеологической системе содержатся положения примитивного материализма и диалектики.

Основная идея «И-цзина» состоит в противопоставлении темного и светлого начал, которые обозначаются в виде прерывистых горизонтальных черт — —, символизирующих темное начало *(инь яо)* и целых черт —, символизирующих светлое начало *(ян яо)*. Значки, символизирующие темное и светлое начала, носят название *яо*, что означает соединение темного и светлого начал, вызывающее изменения. Первоначально значки состояли из трех черт

(это, как утверждается, символизировало отношения неба, земли и человека), которые, располагаясь в определенном порядке, составляли восемь триграмм *(ба гуа)*: *цянь* ☰, *кунь* ☷, *чжэнь* ☳, *сюнь* ☴, *кань* ☵, *ли* ☲, *гэнь* ☶ *и дуй* ☱, символизировавшие восемь проявлений природы — небо, землю, гром, ветер, воду, огонь, горы, озера. Восемь триграмм, которые называют простыми триграммами *(дань гуа)*, в дальнейшем путем удвоения рядов превратились в 64 гексаграммы, которые называют удвоенными триграммами *(чун гуа)*. В результате небо стало обозначаться значком ䷀, земля — значком ䷁ и т. д. В восьми триграммах насчитывалось 24 черты, и изменения в значках сравнительно просты, в то время как в 64 гексаграммах 384 черты, характеризующие сложные изменения, и эти изменения позволяют предсказывать любые сложные отношения в происходящих процессах.

Каждой гексаграмме присущи три составные части: символ *(сян)*, число *(шу)* и толкование *(цы)*. Под символом имеется в виду рисунок, образованный путем комбинации черт, символизирующих темное и светлое начала. Так, если вверху располагаются черты, символизирующие землю, а внизу — символизирующие небо, то получается рисунок гексаграммы *тай* ䷊. Число — имеется в виду изменение в гексаграммах, составленных из расположенных шестью рядами черт, символизирующих темное и светлое начала, в результате чего создается система чисел, которая является законом при угадывании изменений, вызываемых темным и светлым началами. Толкования — имеются в виду толкования для каждой гексаграммы и каждой черты, называемые толкованиями к гексаграммам *(гуа цы)* и толкованиями к чертам *(яо цы)*.

В древности при гаданиях на гексаграммах, основываясь на анализе символа, числа и толкования, предсказывали наступление счастливых или несчастливых событий, счастье или беду, что, несомненно, являлось суеверием, но мы исследуем эту систему только для того, чтобы выделить из нее философские взгляды «И-цзина».

Первоначальное учение о восьми триграммах содержит в себе элементы примитивного материализма о мироздании. Из бесчисленного количества проявлений природы оно выбрало восемь наименований, чтобы показать с их помощью материалистическую основу, образующую мир. Среди выбранных восьми наименований проявлений природы небо и земля — главные источники, порождающие все сущее. Небо и земля во времена, когда силы человека в борьбе с природой находились на сравнительно низком уровне, создавали наиболее важные материальные условия, влияющие на жизнь человека, поэтому они занимали наиболее важное место в существовавшем мировоззрении. Хотя объяснение основ миро-

здания давалось на крайне низком научном уровне, тем не менее оно искало источник происхождения мира в мире природы, а поэтому это мировоззрение можно отнести к примитивному материализму.

С момента появления примитивного учения о восьми триграммах до развития его в систему, изложенную в «Чжоуской Книге Перемен», прошел длительный срок, приблизительно с раннего периода Западной Чжоу до 672 г. до н. э., когда это учение окончательно сформировалось и было систематизировано. В «Цзочжуань» под 22-м годом правления Чжуан-гуна находим: «Чжоуский историограф явился к правителю владения Чэнь, имея при себе "Чжоускую Книгу Перемен"». Правитель владения Чэнь приказал погадать на ней (Цзо-чжуань, гл. 9). Это наиболее раннее упоминание о «Чжоуской Книге Перемен», встречающееся в источниках, относится к 672 г. до н. э., и на основании этой даты можно судить о времени появления этого сочинения. Именно в эпоху Чжоу рабовладельческий строй переживал период упадка. В связи с этим теология и философия, стремившиеся познать дальнейшую судьбу, превратились в науки, крайне необходимые господствующему классу.

Примитивная диалектика «И-цзина» выражается главным образом в трех направлениях.

Во-первых, представления о противостоянии противоречий в мире природы и обществе «И-цзин» рассматривает как результат взаимодействия двух противоположных сил — темного и светлого начал. Восемь триграмм, в основе которых лежат противоречия между светлым и темным началами, постепенно в своем развитии стали характеризовать четыре пары противоречий: между небом и землей, громом и ветром, водой и огнем, горами и озерами. Небо и земля — основной источник, породивший все сущее, а гром и ветер, вода и огонь, горы и озера — производные от них.

В удвоенных триграммах количество противоречий увеличивается до 32 пар, например счастье и несчастье, убыток и прибыль, конец и еще не конец и т. д., что отражает противоречивые связи между гексаграммами, поэтому в просторечии гексаграммы называют лицевыми и оборотными. Все 64 гексаграммы расположены по принципу лицевых и оборотных, образуя стройную систему, причем среди некоторых удвоенных триграмм существует противоречие между верхней (внешней) и нижней (внутренней) частями. Например, в гексаграмме *цзи-цзи* ䷾ вода находится над огнем, и таким образом между двумя частями возникает противоречие. В других гексаграммах хотя между верхней и нижней частями нет ярко выраженных противоречий, тем не менее передаваемый символ противоречит реально существующему положению, что также вызывает противоречие. Например, в гексаграмме *гуай* ䷪ черты, символизирующие озеро, помещены над чертами, символизирую-

щими небо. Между озером и небом нет противоречий, но изображение на символе озера над небом противоречит реальности, что указывает на ненормальность. Именно в связи с этим в толкованиях к гексаграммам сплошь и рядом содержится предупреждение «благоприятно», «неблагоприятно», «не справиться», «кончится бедой».

Кроме того, встречаются противоречия между задаваемыми при гаданиях вопросами (например, можно ли выступить в поход) и получаемыми ответами. Если при гадании на этот вопрос выпадает гексаграмма *гуа*, то в толкованиях к ней значится «не стоит браться за оружие», что рассматривалось правителем как запрещение выступать в поход. В древности при гаданиях постоянно прибегали к гаданию по двум гексаграммам. Результаты гадания по двум гексаграммам сравнивались с целью найти между ними противоречия для разрешения сомнений и определить результаты того или иного действия.

Очевидно, что «И-цзин» рассматривает противоречивые отношения как повсеместно существующие. Однако вскрываемые противоречия не вскрывают внутренней сущности самих предметов и в большинстве случаев носят поверхностный характер. Некоторые противоречия надуманны, поэтому они не могли привести к научному познанию и удовлетворяли только потребности гадателей. Содержащиеся в «И-цзине» положения примитивной диалектики окутаны мистикой, но тем не менее они сыграли стимулирующую роль в развитии диалектического мышления.

Во-вторых, примитивная диалектика И-цзин выражается в представлении о взаимном влечении и взаимном отчуждении. Отрицание взаимной связи между предметами и их взаимной обусловленности — одна из характерных особенностей метафизического мировоззрения. В противоположность этому «И-цзин» всячески стремится, исходя из факта взаимной связи предметов и их взаимной обусловленности, показать характер противоречий и причины происходящих изменений.

Судя по системе гексаграмм в целом, «И-цзин» смог в первоначальной форме разделить противоречивые отношения между темным и светлым началами на два типа: первый — отношения взаимного влечения, и второй — отношения взаимного отчуждения. Например, гексаграмма *тай* ䷊ символизирует землю, находящуюся над небом. На самом деле, исходя из действительного расположения неба и земли, небо должно быть над землей, и то, что они поменялись местами, показывает, что животворные силы светлого начала *(янци)* должны подняться вверх, а животворные силы темного начала *(иньци)* опуститься вниз, в чем проявляется взаимное влечение, привлечение и превращение. В толкованиях к гексаграмме *тай* об этом говорится: «Малое уйдет, большое придет» (светлые животворные силы неба названы большими, темные животворные силы земли названы малыми),

что показывает тесное взаимодействие темного и светлого начал, символизирующее успешное завершение дел.

Почему же перемена мест, предназначенных для неба и земли, вызывает обоюдное влечение? В толкованиях к гексаграмме говорится: «Нет ровных дорог без уклонов, нет уехавших и не возвращающихся обратно»,— т. е. противостояние темного и светлого начал приводит небо и землю в постоянное движение, небо и земля покинули отведенные для них места, но они должны вернуться обратно, а это вызовет слияние, привлечение и соединение двух начал, что считалось благоприятным для развития всех существ.

Гексаграмме *тай* противоположна гексаграмма *фо* ䷋ . В изображающем ее символе небо поставлено над землей, т. е. небо и земля занимают положенные им места. Поскольку животворные силы светлого начала обладают особенностью подниматься кверху, а животворные силы темного начала опускаться вниз, между небом и землей появляется изоляция, разделение и взаимное отчуждение. Небо и земля не могут проявить взаимного влечения, темное и светлое начала не могут проникнуть друг в друга, что не благоприятствует развитию всего сущего, поэтому эта гексаграмма символизирует неудачу. Однако, когда взаимное отчуждение темного и светлого начал доходит до определенного уровня, наступают изменения в другую сторону. Когда развитие гексаграммы *фо* подходит к концу, она может превратиться в гексаграмму *тай*, т. е. неудача переходит в удачу. В толковании к стоящей в шестом ряду черте, символизирующей светлое начало, говорится: «Неудача рухнет, сначала неудача, затем радость»,— и в этом нашло отражение существовавшее представление о превращениях, выраженное в афоризме «Когда гексаграмма *фо* доходит до конца, появляется гексаграмма *тай*» (т. е. неудача, дойдя до высшей отметки, сменяется удачей).

В сочинении «Сюнь-цзы» в главе «Далюэ» говорится: «Гексаграмма *сянь* в «И-цзине» означает “встречу мужа с женой“» (Сюнь-цзы, гл. 19), т. е. считается, что в рисунке гексаграммы *сянь* нижняя часть повторяет гексаграмму *гэнь*, а верхняя гексаграмму *дуй*. Гексаграмма *гэнь* символизирует молодого мужчину, а *дуй* — молодую женщину, поэтому слова «встреча мужа с женой» отражают взгляд древних, придававших большое значение взаимному влечению.

Точно такое же положение и с гексаграммами *цзи-цзи* ䷾ и *вэй-цзи* ䷿ . В первой вода помещена над огнем, а во второй — огонь над водой. Поскольку вода течет вниз, а пламя огня поднимается кверху, гексаграмма *цзи-цзи* выражает взаимное влечение темного и светлого начал, что символизирует успех. Гексаграмма *вэй-цзи* выражает взаимное отчуждение и символизирует неудачу.

Имеются гексаграммы и другого типа, например гексаграмма *сунь* ䷨, верхняя часть которой символизирует гору, а нижняя — озеро. Поскольку гора высока, а озеро находится в низине, поэтому для того, чтобы увеличить высоту горы, необходимо углубить озеро, а чтобы уменьшить глубину озера, необходимо сократить высоту горы. В любом случае либо горé, либо озеру будет причинен ущерб, а это указывает на взаимное отчуждение в их отошениях.

Противоположной гексаграмме *сунь* является гексаграмма *И* ䷩, говорящая не об отношениях между горой и озером, а представляющая символ, в котором над громом расположен ветер. Это означает, что гром и ветер налетают одновременно и помогают друг другу. Гром гремит, ветер дует, они действуют согласованно, помогают и усиливают друг друга, что, по воззрениям древних, являлось выражением взаимного влечения. Гром относится к животворным силам светлого, а ветер — к животворным силам темного начала, и независимо от того, находится ли ветер над громом или под ним (гексаграмма *хэн* ䷟), эти гексаграммы выражают взаимное влечение темного и светлого начал. Если отношения между громом и ветром заменяются отношениями между громом и огнем, казалось бы, что с точки зрения природных явлений гром и молния (огонь) усиливают друг друга и по сравнению с ветром и громом должны представлять более внушительное зрелище. Однако в «И-цзине» подобные гексаграммы часто рассматриваются как несчастливые или же не очень благоприятные.

Например, в гексаграмме *фын* ䷶ под громом находится огонь, но в объяснении черт, входящих в гексаграмму, в основном говорится о большом количестве бед и малом количестве счастья. В гексаграмме *шихэ* ䷔ над громом стоит огонь, но в толкованиях к ней много говорится о суровых физических наказаниях, таких, как «отрубание ступней ног», «отрезание носа», «отрезание ушей», что является предупреждением об опасности.

Кроме того, к не совсем благоприятным гексаграммам относятся гексаграммы *дачжуан* ䷡ и *уван* ䷘, символизирующие отношения между небом и громом; гексаграммы *тунжэнь* ䷌ и *даю* ䷍, символизирующие отношения между небом и огнем; гексаграммы *дунь* ䷠ и *дачу* ䷙, символизирующие отношения между небом и горами; гексаграммы *люй* ䷷ и *пэнь* ䷕, символизирующие отношения между горами и огнем.

Какие же философские положения отражают эти гексаграммы? При анализе их характера оказывается, что верхние и нижние части символизируют светлое начало, поэтому отношения между ними характеризуются взаимным отчуждением, а не взаимным влечением, чрезмерное присутствие животворных сил светлого начала ведет к изменениям, связанным с одряхлением и ослаблением.

Среди 64 гексаграмм 16 символизируют светлое, 16 — темное и 32 — темно-светлое начала. За исключением 8 гексаграмм, верхняя и нижняя части которых одинаковы, остальные гексаграммы, выражающие взаимное влечение и взаимное отчуждение, в основном делятся поровну. Это показывает, что «И-цзин» рассматривает взаимное влечение и взаимное отчуждение как две отличительные черты и как две основные формы отношений между противоречиями. С точки зрения особенностей противоречий представление о взаимном влечении отражает отношения взаимного проникновения и взаимной зависимости противостоящих сторон, а представление о взаимном отчуждении отражает отношения взаимного отчуждения и взаимного разделения этих же сторон. Здесь в примитивной форме нашло выражение представление о единстве и борьбе противоположностей.

С точки зрения формы противоречий представления о взаимном влечении выражают неантагонистический характер противоречий, а представления о взаимном отчуждении выражают антагонистические противоречия. Следует, однако, заметить, что все эти представления выражены в простой, примитивной, грубой, стихийной и мистической формах, и, поскольку для них не хватает научного обоснования, они не превратились в теорию. В связи с этим мы можем рассматривать эти представления только как элементы примитивной диалектики, связанные с характером и формой противоречий. Ф. Энгельс указывает: «Основной формой всякого движения являются приближение и удаление, сжатие и расширение,— короче говоря, старая полярная противоположность *притяжения* и *отталкивания*»[1]. Высказанные в «И-цзине» представления о взаимном влечении и взаимном отчуждении как раз и являются хорошим примером старых полярных противоположностей.

Авторы «И-цзина» не только использовали эти представления для объяснения отношений между верхними и нижними частями гексаграмм, но и распространили их на отношения между отдельными чертами, символизирующими темное и светлое начала. Это усложнило гексаграммы, в результате чего во взаимном влечении появилось взаимное отчуждение, а во взаимном отчуждении — взаимное влечение. Поэтому в толкованиях для счастливых гексаграмм содержатся несчастливые предсказания, а в толкованиях для гексаграмм, предвещающих беду, можно найти слова,

---

[1] Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 393.

предвещающие радость, причем такая гибкость представляла для гадателей широкое поле деятельности. Как считают суеверные люди, «гексаграммы гибки», и именно этой гибкостью объясняется сокровенный смысл гексаграмм.

«И-цзин» часто связывает счастливые гексаграммы и счастливые черты со взаимным влечением, а несчастливые гексаграммы и несчастливые черты — со взаимным отчуждением темного и светлого начал. Подобные представления, в которых присутствует ярко выраженная тенденция, говорящая о единстве противоречий, отражают потребности класса рабовладельцев, стремившегося удержать свое господство.

Как указывает Ф. Энгельс: «Все полярные противоположности обусловливаются вообще взаимодействием обоих противоположных полюсов, что разделение и противоположение этих полюсов существует лишь в рамках и взаимной связи и объединения и что, наоборот, их объединение существует лишь в их разделении, а их взаимная связь лишь в их противоположении»[1], т. е. превращения происходят вне зависимости от воли людей.

В-третьих, диалектика выражается в представлениях о развитии и изменениях.

Высказываемые в «И-цзине» идеи о противостоянии противоречий и о взаимном влечении и взаимном отчуждении предназначены для угадывания и объяснения возможных изменений в происходящих явлениях. Афоризм «нет ровных дорог без уклонов, нет уехавших, не возвращающихся обратно» отражает всеобщность и постоянство развития и изменений в явлениях.

С точки зрения авторов «И-цзина», развитие и изменения проходят путь, начиная от незаметного до явно обнаруживаемого. Афоризм к шестой черте гексаграммы *кунь* гласит: «Наступишь на иней, близок крепкий лед», т. е. когда вы ступаете еще по инею, скоро придет суровая зима и вода превратится в крепкий лед. Это сказано о явлениях в природе, но как обстоит дело с явлениями в обществе? В толкованиях к гексаграмме *би* говорится: «Едва придет беспокойство, как за ним нагрянет беда», т. е. едва случится что-то вызывающее беспокойство, как тут же свалятся более сильные беды. Именно поэтому афоризм к четвертой черте гексаграммы *сянь* предупреждает: «Размышляй о приходящем и уходящем (имеются в виду изменения), пусть размышления, как друзья, следуют за твоими мыслями», т. е. необходимо обращать пристальное внимание на происходящие изменения и постоянно держать их в сердце.

Способность незначительных изменений приводить к резким переменам выражается в самом рисунке гексаграмм, и эти изменения начинаются с изменений входящих в них черт. Черты, символизирующие темное начало, изменяются и переходят в черты, символизирующие светлое начало, и наоборот, что приводит

---

[1] Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 394.

к превращению одной гексаграммы в другую. Например, гексаграмма *кунь* ䷁ при изменении верхней черты в черту, символизирующую светлое начало, превращается в гексаграмму *бо* ䷖; при изменении нижней черты в черту, символизирующую светлое начало, превращается в гексаграмму *фу* ䷗.

Каждая гексаграмма переходит в другую путем изменения черт, причем различные места, занимаемые чертами, также связаны с изменениями. Например, гексаграмма *цянь* ䷀ состоит только из черт, символизирующих светлое начало, но к каждой черте в «И-цзине» приводятся различные афоризмы, чтобы показать характер изменений. «И-цзин» сравнивает черты, входящие в гексаграмму *цянь*, с драконом, который символизирует твердость светлых животворных сил. Нижняя черта связывается с афоризмом «нырнувший дракон», что указывает на начало подъема светлых животворных сил; вторая черта — «появившийся дракон находится на поле», т. е. светлое животворное начало вышло на поверхность; пятая черта — «взлетевший дракон находится в небе», т. е. светлое животворное начало достигло расцвета, и его сила наполняет всё; шестая черта — «возгордившийся дракон испытывает раскаяние», т. е., достигнув наивысшего расцвета, светлое животворное начало начинает слабеть, после чего гексаграмма *цянь* превращается в гексаграмму *кунь*.

К нижней черте гексаграммы *кунь* дается афоризм «наступишь на иней, близок крепкий лед». Это означает, что темные животворные силы пришли в движение, а весь афоризм имеет тот же смысл, что и афоризм «нырнувший дракон» к нижней черте гексаграммы *цянь*. Афоризм к шестой черте говорит «дракон сражается в поле», т. е. светлые животворные силы вышли на бой, а это означает, что могуществу темного начала подошел конец.

В афоризмах к первой и шестой чертам большинства гексаграмм выражается взгляд, что «перемены начинаются с крошечного» и что, «когда вещи доходят до крайней точки (расстройства), они непременно возвращаются обратно (т. е. начинается улучшение)». Здесь в примитивной форме проводится взгляд, что развитие, начинающееся с постепенных изменений, приводит к резким переменам.

Поскольку противоречия в «И-цзине» делятся на два типа, характеризуемые взаимным влечением и взаимным отчуждением, соответственно этому счастливые и несчастливые перемены также рассматриваются как две перспективы и как два результата, к которым приходят предметы в своем развитии и изменениях. Об этом говорят, например, афоризмы «сначала неудача, потом веселье» (верхняя черта гексаграммы *пи*); «сначала крики и вопли, потом смех» (пятая черта гексаграммы *тунжэнь*); «на высохшей иве вырастают почки», «на высохшей иве вырастают цветы» (вто-

рая и пятая черты гексаграммы *даго*). Все эти афоризмы указывают на изменения, ведущие к счастью.

С другой стороны, об изменениях, ведущих к несчастью, говорят афоризмы: «при переходе вброд (зайдешь так глубоко, что) исчезнет макушка головы» (шестая черта гексаграммы *даго*); «сначала смех, потом крики и вопли» (шестая черта гексаграммы *люй*); «сначала поднимешься на небо, потом погрузишься в землю» (шестая черта гексаграммы *мин-и*); «едва придет беспокойство, как за ним нагрянет беда» (гексаграмма *би*).

Конечно, что считать счастливыми, а что несчастливыми переменами, определялось классовыми интересами, которые выражали авторы «И-цзина», а само гадание использовалось для обмана людей. Однако его авторы примитивно осознавали возможность двух путей развития и перемен — может быть движение вперед, могут происходить положительные перемены и достигаться положительные результаты, а может быть движение назад, могут происходить негативные перемены и достигаться отрицательные результаты. Этим они обогатили примитивный диалектический взгляд на развитие.

Как в конце концов изменяются предметы, какая из двух возможностей может превратиться в действительность, зависит от определенных объективных условий. Если говорить о написанном более трех тысяч лет назад сочинении «И-цзин», то его авторы не могли выдвинуть подобного взгляда, они лишь в мистической форме обратили внимание на необходимость условий, вызывающих перемены, выразив эти условия в изменениях черт в гексаграммах. В общем, изменения в чертах, ведущие к взаимному влечению, рассматриваются как условие, ведущее к счастью, а изменения, ведущие к взаимному отчуждению, рассматриваются как условия, ведущие к беде.

В «Речах царства Цзинь» в «Го юй» приводится рассказ о том, как цзиньский княжич Чжун-эр (будущий цзиньский правитель Вэнь-гун), скитаясь на чужбине, задумал с помощью владения Цинь вернуться обратно и захватить власть. В связи с этим он лично гадал по двум гексаграммам, причем вначале выпала гексаграмма *тунь* ䷂, а затем гексаграмма *юй* ䷏. Различие между гексаграммами имеет место в первой, четвертой и пятой чертах, символизирующих светлое и темное начала, и эти изменения характеризуют условия для перехода первой гексаграммы во вторую.

С чем же связаны эти условия и происшедшее изменение гексаграммы? Произведя анализ, древние гадатели заявили в отношении первой гексаграммы *тунь*, что она состоит из гексаграммы *кань*, которая находится над гексаграммой *чжэнь*. Гексаграмма *кань* символизирует воду, *чжэнь* — повозку, поэтому движущейся повозке в пути встретится вода, а это говорит о том, что «удачи не будет». «Путь закрыт — по нему не проехать», т. е. был

сделан вывод, что черты, входящие в гексаграмму *тунь*, взаимно отчуждают друг друга.

Положение изменилось, когда выпала вторая гексаграмма *юй*, в которой черты, входящие в гексаграмму *чжэнь*, находятся над чертами, входящими в гексаграмму *кунь*. Таким образом, гексаграмма *чжэнь* (символизирует гром и повозку) в отличие от гексаграммы *тунь* переместилась снизу вверх, а гексаграмма *кань* (вода) превратилась в гексаграмму *кунь* (земля), т. е. получилось, что повозка едет по земле, откуда был сделан вывод, что черты входящие в гексаграмму *юй*, взаимно влекутся друг к другу. Поэтому гадатели и сказали: «Повозка (гексаграмма *чжэнь*) входит в верхнюю и нижнюю части (гексаграмм *тунь* и *юй*) и управляется послушанием. Родники помогают земле, земля становится обильной, и все радуются плодам, которые она приносит. О чем это говорит, как не о приобретении владения Цзинь?» Гексаграмма, говорившая о том, что путь закрыт, превратилась в гексаграмму, открывающую широкую дорогу, а это показывает, что военные колесницы смогут беспрепятственно пройти везде, приобретенная земля будет обильной, богатства неистощимы, а люди, как текущая вода, устремятся с изъявлением покорности. В афоризме к гексаграмме *юй* к тому же говорится: «благоприятна для возведения правителя», поэтому ее называют также «гексаграмма, говорящая о приобретении владения».

Конечно, все сказанное связано с суевериями, но, если рассматривать рассказанную историю с общих позиций, можно заметить, что авторы «И-цзина» при определении того, что сулят изменения в гексаграммах, счастье или беду, решали это на основе изменений в чертах, а гадатели уделяли очень большое внимание этому условию.

Существует ли закономерность в изменениях и развитии? Это один из важных вопросов во взглядах на развитие. «И-цзин» рассматривает изменения в гексаграммах как подчиненные закономерности. Отдельные черты, символизирующие темное и светлое начала, объединяются и располагаются по шесть черт, образуя систему из 64 гексаграмм, в которых происходят 384 изменения, а, поскольку гадание производилось по двум гексаграммам, количество изменений увеличивается еще более. Все превращения, движение и изменение гексаграмм происходят в этом числовом ряду. В связи с этим сто́ит только обратиться к гаданию, как сразу же найдется ответ, и никогда не окажется вопроса без ответа. Такое использование расположенных в порядке математических чисел, имевшее место более чем три тысячи лет назад, для того времени следует считать «самоновейшей наукой», находившейся на передовом мировом уровне.

С точки зрения древних, это была удивительная, волшебная система, достаточная для выражения бесчисленного количества изменений во Вселенной. Ф. Энгельс, давая оценку древнегреческому философу и математику Пифагору, указывал: «Подобно

тому как число подчинено определенным законам, так подчинена им и вселенная; этим впервые высказывается мысль о закономерности вселенной»[1]. Могут ли расположенные в порядке математические числа выявить закономерности Вселенной, подчиняется ли развитие и изменение всех предметов и явлений закономерностям математики — это другой вопрос, но кто может сказать, что авторы «И-цзина», сочинения, появившегося в древности, когда человечество существовало в условиях неразвитой науки, пытаясь подобным образом объяснить закономерности Вселенной, не достигли высокого уровня развития человеческого ума?

Пифагор, живший почти на пять веков позднее составления «И-цзина», считал числа за основу всего существующего, особенностью, присущей всем предметам. Исходя из противоречий четных и нечетных чисел, он вывел по аналогии десять противоречий между природой и обществом и использовал восемь предметов, объединенных в одну группу, как символ гармонии. Все это нашло выражение значительно раньше, в «И-цзине». Знаменитый немецкий философ и математик Лейбниц, живший в XVII в., ознакомившись с «И-цзином», не переставал выражать восторг и считал, что расположение восьми триграмм впервые в истории человечества выдвинуло идею о двоичной системе счисления в математике, что является огромным достижением. Современные электронно-вычислительные машины основаны именно на двоичной системе счисления.

Критикуя выходившую в Европе в XIX веке газету “Staats-Zeitung”, которая подходила к объяснению социальных вопросов с точки зрения статистики, К. Маркс говорит: «“Staats-Zeitung” с ее высоким пониманием значения статистики ставит себя рядом не только с китайцем, не только со статистиком мироздания — Пифагором...»[2] Под «китайцем», о котором здесь идет речь, имеется в виду «И-цзин», заслуживший название «статистика мироздания», которое в первую очередь должно быть отнесено к этому произведению. В настоящее время, если объяснять закономерности движения во Вселенной и понимать сущность предметов, исходя из простых количественных закономерностей на основе взглядов «И-цзина», это, несомненно, было бы по-детски наивно и глупо, но в отдаленной от нас многими веками древности это являлось глубоким мировоззрением.

Примитивной диалектике «И-цзина», свидетельствующей о высоких умственных качествах наших соотечественников в древности, свойственны в то же время историческая и классовая ограниченность, в нее внесено много шелухи. Авторы «И-цзина» искренне верили, что, если «само Небо помогает, не бывает ничего неблагоприятного» (нижняя черта гексаграммы *даю*). Кроме того, существовавший при правителях династии Чжоу взгляд на волю Неба

---

[1] Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 503.

[2] Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 32.

также покрыл толстым слоем мистического мусора примитивную диалектику «И-цзина». Влияние этих идеологических мировоззрений привело к тому, что высказываемые материалистические положения и примитивные диалектические суждения и догадки оказались на службе «модели» мироздания, созданной господствующим классом. В результате взгляд «И-цзина» на противоречия проводится непоследовательно, заметна тенденция к отрицанию борьбы и к подчеркиванию примирения и единства. Непоследователен также взгляд на развитие, наблюдается стремление к отрицанию изменений и к преклонению перед круговоротом явлений.

Эти негативные идеологические факторы в процессе последовавшей борьбы против диалектики получили дальнейшее развитие в учении о «золотой середине», созданной философами, начиная от Конфуция до Сы и Мэнцзы, релятивизме Чжуан Чжоу, теории Цзоу Яня о «конце и начале пяти стихий». В то же время имеющиеся рациональные элементы оказали чрезвычайно глубокое влияние на развитие диалектики в дальнейшем.

3.2. РОСТКИ УЧЕНИЯ ОБ ЭЛЕМЕНТАРНЫХ ЧАСТИЦАХ В «Хунфане (ВЕЛИКОМ ЗАКОНЕ)» И «Го юй (РЕЧИ ЦАРСТВ)»

Существовавшее в древнем Китае учение о пяти стихиях является учением об элементарных частицах, образующих Вселенную. Особенность учения об элементарных частицах заключается в том, что из всей массы веществ оно выделяет вещества, единые по форме и качеству. Это учение было еще не в состоянии осознать единый характер веществ с точки зрения их химических свойств, но смогло осознать это единство со стороны их формы.

Учение о пяти стихиях рассматривает воду, огонь, дерево, металл и землю как элементарные частицы, образующие все предметы. С точки зрения химических свойств эти частицы неоднородны и не могут считаться первоэлементами, но с точки зрения формы они однородны и их можно сравнительно легко отличить одну от другой.

Другое положение с учением о восьми триграммах. Согласно этому учению, небо и земля включают в себя все, поэтому они могут рассматриваться человеком только как общая масса веществ, но не как первоэлементы. Остальные шесть произведений природы взаимно включают в себя друг друга. Например, является ли молния громом или огнем? Вода в озере — считать ли ее за болото или воду? Можно ли относить горные хребты и озера к земле? Можно ли считать облака и дождь, ветер и гром за небо? И т. д. Все эти произведения природы трудно принять за первоэлементы и провести между ними четкое различие. Поскольку восемь перечисленных произведений природы лишены единой формы и качества, они отличаются большой сложностью. В этом отношении учение о пяти стихиях предусмотрительно включает в число пяти

стихий не землю как какую-то территорию, а землю как почву, что позволяет избежать теоретической путаницы, о которой говорилось выше.

Входящие в восемь триграмм вода и огонь по своей форме едины, что делает их похожими на первоэлементы, поэтому они и включены в число пяти стихий. Обращает на себя внимание включение в число пяти стихий металла, а это означает, что учение о пяти стихиях возникло после появления металла, которое оказало важное влияние на мировоззрение человека. Учение о восьми триграммах исходит из того, что небо и земля породили все сущее. В свою очередь учение о пяти стихиях, впитав в себя это представление, развило его в представление, что первоэлементы породили все предметы окружающего мира, и это можно рассматривать как прогресс. Все сказанное достаточно для доказательства того, что учение о пяти стихиях развилось из учения о восьми триграммах.

В главе «Великий закон» в «Шан-шу» в сравнительно систематическом виде изложены представления раннего учения о пяти стихиях. Мы говорим о раннем учении потому, что излагаемые в нем представления о пяти стихиях сравнительно примитивны и просты. Оно еще не успело соединиться с мистифицированными представлениями о темном и светлом началах и не рассматривает пять стихий так, как они рассматривались в конце периода Чжаньго.

Сыма Цянь считает, что глава «Великий закон» является записью беседы чжоуского У-вана с Ци-цзы, у которого он «спрашивал о путях (правления, определенных) Небом» (Ши-Цзи, гл. 4, л. 15-а). За прошедшие долгие годы в главу «Великий закон» были включены объяснения, даваемые в более позднее время, поэтому в них необходимо внимательно разобраться, но в том, что уже в начале династии Чжоу учение о пяти стихиях существовало, не приходится сомневаться.

В тексте главы говорится: «Я слышал о том, что в давние времена Гунь преграждал путь водам потопа, чем привел в хаос пять стихий... Пять стихий: первая называется вода, вторая — огонь, третья — дерево, четвертая — металл, пятая — земля. Вода увлажняет и течет вниз, огонь горит и поднимается вверх, дерево сгибается и выпрямляется, металл подчиняется (внешнему воздействию) и изменяется, земля принимает посев и дает урожай. То, что увлажняет и течет вниз, создает соленое, то, что горит и поднимается вверх, создает горькое, то, что сгибается и выпрямляется, создает кислое, то, что подчиняется (внешнему воздействию) и изменяется, создает острое, то, что принимает посев и дает урожай, создает сладкое» (Шан-шу, гл. 12). Из этого текста можно сделать следующие выводы:

1. Учение о пяти стихиях возникло как результат борьбы за преобразование природы. Согласно преданиям, отец Юя, Гунь, в борьбе с наводнением только преграждал воде путь, но не давал ей стоков, т. е. нарушал свойства воды и земли и не понимал от-

ношений между пятью стихиями, в результате чего и потерпел неудачу в борьбе с потопом. По-другому действовал Юй, сменивший Гуня. Он усердно прокладывал каналы и копал канавы, чтобы спустить воду, и, поскольку это соответствовало свойствам воды и земли, успешно завершил борьбу с разбушевавшейся стихией. Познание мира природы трудящимся народом в древности постепенно увеличивалось в борьбе за рост производства. Знание свойств огня, воды, дерева, металла и земли необходимо для борьбы с наводнениями и для сельского хозяйства. Эти знания объединялись древними на основе практики, приводившей иногда к успеху, а иногда к неудачам, и эта истина и отражена в примитивной форме в исторических преданиях.

2. В примитивной форме были осознаны свойства и роль пяти веществ, а именно: вода течет вниз и увлажняет почву, огонь поднимается вверх и жжет, дерево можно выпрямлять и сгибать, металл можно использовать и делать из него острое оружие, а на почве можно выращивать пять видов злаков. Это самые первоначальные знания о природных свойствах пяти веществ, которым еще не были приданы мистические черты, связанные с учением о пяти стихиях.

3. Дается материалистическое объяснение происхождения пяти вкусовых ощущений. «То, что увлажняет и течет вниз, создает соленое» — по-видимому, это было связано с желанием сказать, что у воды появляется соленый вкус после того, как в ней что-то растворится, и, хотя ничего не говорится о соли, в естественной воде обычно присутствует растворенная соль. «То, что горит и поднимается вверх, создает горькое», вероятно, означает, что у обожженных огнем предметов появляется горький вкус. «То, что сгибается и выпрямляется, создает кислое» — это можно понимать так, что сок, выдавленный из дерева, имеет кислый вкус, поскольку в нем содержатся органические кислоты, а для выжимания сока необходимо «сгибать и выпрямлять» дерево. «То, что подчиняется (внешнему воздействию) и изменяется, создает острое» — возможно, что здесь имеется в виду ржавчина на металле, которая может дать ощущение острого. Патина на меди и ржавчина на металле действительно имеют острый вкус. «То, что принимает посев и дает урожай, создает сладкое» — по-видимому, имеется в виду сахароза и сахарный крахмал в зерне, вызывающие ощущение сладости. Все это наши предположения, но взгляд, что пять вкусовых ощущений — соленое, горькое, кислое, острое и сладкое — вызываются свойствами объекта, представляет собой материалистическое учение об ощущениях. Древние, чтобы познать какое-то вещество, не могли производить химических анализов, а сплошь и рядом пробовали его на вкус, но как знать, не проложило ли это путь к химическим анализам.

4. В начальной форме были обнаружены противоречия между пятью стихиями. Вода увлажняет и течет вниз, огонь горит и поднимается вверх — это свойства противоречий. Этот взгляд

совпадает со взглядом «И-цзина» на отношения между водой и огнем. Свойства дерева искривляться и выпрямляться и свойства металла быть твердым и острым — это также свойства противоречий. Земля впитывает воду, огонь сжигает дерево и т. д.— все это также противоречия. С другой стороны, в проявляемых основных свойствах обнаруживается связь между пятью стихиями. Например, дерево может расти только при наличии воды, огонь может гореть только при наличии дерева, вода может увлажнять и течь вниз только при наличии земли и т. д., и в этом уже видны зародыши представлений о взаимопорождении и взаимоуничтожении пяти стихий, содержатся элементы диалектики. Эти представления получили дальнейшее развитие в период Чуньцю.

Учение о пяти стихиях как учение об элементарных частицах, образующих Вселенную, не нашло достаточно ясного выражения в главе «Великий закон», в ней лишь присутствуют его первые ростки. Эти представления становятся более заметными в ходе дальнейшего развития.

На 8-м году правления чжоуского Ю-вана (782—771 гг. до н. э.) историограф Бо, отвечая на вопросы чжэнского правителя Хуань-гуна, говорил: «А ведь гармония фактически рождает все вещи, в то время как единообразие не приносит потомства. Уравнение одного с помощью другого называется гармонией, благодаря гармонии все бурно развивается и рождаются предметы. Если же к вещам одного рода добавлять вещи того же рода, когда вещь используется до конца, ее приходится выбрасывать. Именно поэтому покойные ваны смешивали землю с металлом, деревом, водой и огнем, создавая благодаря этому все вещи» (Го юй, гл. 16). Это весьма показательная, к тому же с ясно выраженным смыслом цитата. В ней указывается, что гармония и единообразие не одно и то же, их необходимо различать. Гармония рождает новые предметы, в то время как единообразие — нет. Гармония рождает новые предметы благодаря тому, что она соединяет предметы с разными свойствами (уравнение одного с помощью другого). Если же собирать вместе предметы с одинаковыми свойствами (к вещам одного рода добавлять вещи того же рода), это приводит лишь к увеличению количества, а не к рождению нового предмета. Поэтому для того, чтобы получить новый предмет, необходимо соединять и смешивать землю, металл, дерево, воду и огонь.

Среди пяти стихий выделяется значение земли, что отражает внимание к сельскому хозяйству и вносит поправку в порядок расположения стихий, выдвигая на первое место главное. В этом присутствуют элементы примитивной диалектики. Слова историографа Бо «уравнение одного с помощью другого» говорят также о взаимном отрицании и взаимном обусловливании, соединение предметов с любыми различными свойствами не приводит к появлению нового предмета, для того чтобы новые предметы могли родиться, необходимо соединять предметы с различными свойст-

3—413

вами (с помощью другого), которые могут взаимно соединяться и проникать друг в друга (уравнение другого). Отсюда очевидно, что «гармония» — это органическое соединение. «Добавление к вещам одного рода вещей того же рода», поскольку они взаимно не отрицаются и взаимно не обусловливаются, представляет простое смешение предметов, их нагромождение, что не приводит к рождению нового.

Можно также заметить, что историограф Бо рассматривает пять стихий как первоэлементы и подчеркивает, что только «гармония» между предметами с разными свойствами приводит к появлению еще большего количества новых предметов. Хотя в то время не существовало научных понятий о «химических соединениях», но установленная разница между «гармонией» и «единообразием» оказала большое влияние на технику изготовления жизненного эликсира в древности.

4. ПОДЪЕМ АТЕИЗМА

С конца династии Западная Чжоу до начала периода Чуньцю рабовладельческий строй переживал глубокий кризис. Противоречия между чжоускими ванами и правителями пожалованных владений, противоречия между правителями пожалованных владений, классовые противоречия между рабами и рабовладельцами и противоречия между народностью хуася и племенами жунов, дисцев, исцев и маней резко обострились, а сам рабовладельческий строй начал постепенно переходить к феодальному. В условиях все усиливающегося кризиса рабовладельческого строя и приближающейся гибели Западной Чжоу жизнь народа стала невыносимой, а это неизбежно вызывало ненависть, гнев и вражду угнетаемых против почитаемого ими в качестве высшей силы Верховного императора, в результате чего возникли и получили развитие атеистические представления. В период с конца Западной Чжоу до эпохи Чуньцю подъем атеизма выражался в основном в трех направлениях.

4.1. ПРОКЛЯТИЯ ПО АДРЕСУ ВЕРХОВНОГО ИМПЕРАТОРА

В «Ши-цзине» сохранился богатейший материал, показывающий, что в этот период закабаленные рабы, «не боящиеся неба» (Ши-цзин, гл. 12-3), проклинали Верховного императора. Гневно порицая его, они жаловались на то, что «Всевышнее небо немилостиво, оно ниспосылает такие большие злодеяния» (Ши-цзин, гл. 12-1); «Велик ты, Неба вышний свод! Но ты немилостив и шлешь и смерть, и голод на наш народ, везде в стране чинишь грабеж!» (Ши-цзин, гл. 12-2); «Милость верховный владыка сменил на грозу; страждет от гнева его весь народ наш внизу» (Ши-цзин, гл. 17-4).

Ропща, закабаленные рабы спрашивали: «Отбывая повинности,

установленные чжоуским ваном, мы забросили работы по обработке наших полей, никто не поддерживает наших отцов и матерей. Далеко лазурное небо, когда мы будем жить спокойно? (Ши-цзин, гл. 6-2). «Верховное небо, почему ты так жестоко к людям, почему ты лишило их пищи, почему везде голод, почему везде покинувшие свои дома? Почему Верховное небо так несправедливо? Почему оно так жестоко? Почему оно творит такое зло? Почему оно лишило нас полной возможности жить?» И т. д.

Разве это были только проклятия Великого императора? Нет, «беды народа не упали с неба», «они зависят только от людей» (Ши-цзин, гл. 12-2), т. е. народ понимал, что все беды зависят не от Неба. Проклятия и брань по адресу Верховного императора были протестами и обвинениями, направленными против господства рабовладельческой аристократии. Несомненно, несмотря на проклятия Неба и брань по адресу духов, существование Верховного императора признавалось, и их нельзя рассматривать как последовательный атеизм. В то же время это сыграло заметную роль в борьбе с суевериями и являлось неизбежным этапом на пути подъема атеизма.

4.2. ПОДЧЕРКИВАНИЕ ЗНАЧЕНИЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ЧЕЛОВЕКА

Верившие в волю Неба считали духов за силу, распоряжающуюся всеми делами и всеми живыми существами, в результате чего человек превращался в пассивный, бездеятельный фактор. В связи с этим подъем атеизма неизбежно должен был выразиться во внимании к деятельности человека. Цзи-лян полагал: «Народ — хозяин духов», «ныне, когда каждый в народе имеет свои желания, душам умерших и духам не хватает хозяина; хотя правитель один живет в довольстве, каким образом он заслужил счастье?» Историограф Инь говорил: «Если владение стремится к процветанию, оно должно прислушиваться к народу: если владение желает гибели, оно должно прислушиваться к духам» и заявлял о необходимости «действовать, опираясь на народ» (Цзо-чжуань, гл. 10).

К радостным и печальным событиям, счастью или несчастью, выпадающим на долю людей, воля Неба не имеет никакого отношения, поэтому считалось, что «для беды и счастья не существует ворот, их навлекает на себя сам человек» (Цзо-чжуань, гл. 35); «счастье и беды зависят от людей» (Цзо-чжуань, гл. 14); «зловещие явления возникают из-за людей. Если среди людей нет разлада, зловещие явления сами по себе не появляются» (Цзо-чжуань, гл. 9). Цзы-чань даже заявлял: «Путь Неба далек, путь человека близок, они не соприкасаются друг с другом, поэтому как можно знать о пути Неба?» (Цзо-чжуань, гл. 48), считая, что путь Неба не имеет никакого отношения к пути человека. Отсюда как можно знать о воле Неба? Разговоры о ней — пустая болтовня.

Однажды, когда цзиньский правитель заболел, лекарь-шаман определил, что болезнь напустили духи и души умерших вообще. Затем к больному справиться о здоровье приехал Цзы-чань, который сказал: «Если говорить о состоянии вашего тела, то оно связано с приездами во дворец (для занятия государственными делами) и возвращениями обратно, напитками и пищей, печальными и радостными событиями. Что могли сделать духи гор, рек, звезд и созвездий!» (Цзо-чжуань, гл. 41). Цзы-чань считал, что при нормальном образе жизни и питании, умеренности в радостях и гневе болезнь не могла бы возникнуть. Из всего сказанного очевидно, что, начиная от таких важных вопросов, как процветание и гибель государства, до горя отдельного человека, все зависит от действий самих людей, а не от духов и душ умерших.

Наиболее важными вопросами, относящимися к деятельности человека, являлись развитие производства, экономное расходование средств и устранение злоупотреблений в управлении. Например, когда во владении Лу случилась сильная засуха, правитель этого владения «хотел сжечь заколдованного Вана (калека, у которого лицо было задрано к небу)», думая вызвать этим дождь и спастись от засухи. В связи с этим Цзан Вэньчжун сказал: «Это не средство борьбы с засухой. Строить внешние и внутренние стены в городах, проявлять бережливость в пище и потреблении, сокращать расходы и равномерно распределять (среди народа) имеющееся — вот чем следует заниматься, а что может сделать заколдованный Ван?» (Цзо-чжуань, гл. 14).

Когда циский правитель заболел и не мог поправиться в течение года, дафу сказали ему: «Вы относились к душам умерших и духам с большей щедростью, чем покойные правители, но, несмотря на это, сейчас болеете и долго не можете поправиться, а это исключительно из-за того, что жрецы и историографы плохо молятся. Правители других владений считают, что болезнь вызвана вашим непочтительным отношением к духам, поэтому вам следует убить жрецов и историографов и просить духов о прощении». Янь Ин, убеждая больного, сказал: «Этого нельзя делать». Он не говорил о болезни правителя, а остановился на делах управления, перечислил допущенные злоупотребления, из-за которых «народ страдает, а мужчины и женщины шлют проклятия», и отметил: «Пусть будут хорошие жрецы, но разве они смогут победить проклятия бесчисленного количества людей?» В конце своей речи он призвал правителя не полагаться на жрецов, а проводить «великодушную политику, разрушить заставы, отменить запреты, снизить поборы, отменить долги» (Цзо-чжуань, гл. 49).

Одним из основных требований атеизма является отрицание роли духов и утверждение деятельности человека. Хотя высказываемое пренебрежение к духам и уважение к деятельности человека не отрицали полностью роль духов и оставляли какое-то место «воле Неба», однако проявляемое внимание к чувствам народа и подчеркивание, что все зависит от действий людей, являлись

ударом по вере в духов и способствовали освобождению мысли, что имело положительное значение.

4.3. ПЕРВЫЕ ОТРИЦАНИЯ УЧЕНИЯ О ВОЛЕ НЕБА

Сомнения в учении о воле Неба и его критика нашли отклик среди просвященных деятелей внутри господствующего класса и вылились в теоретическую форму. В конце Западной Чжоу немало представителей господствующего класса связывали «приближающуюся гибель Чжоу» с волей Неба. Тем не менее Бо Янфу считал: «Когда богатства народа скудеют, чего ожидать, кроме гибели?» (Го юй, гл. 1), и, говоря, что династия Чжоу «отвергается Небом», имел в виду, что ее гибель произойдет не по воле всесильных духов, а из-за того, что «существование государства всегда зависит от гор и рек, и, если горы рушатся, а реки мелеют, это признак гибели государства» (Го юй, гл. 1). Он говорил об этом с точки зрения экономики, считая, что происшедшее землетрясение и причиненные им бедствия вызовут материальные затруднения.

Историограф Бо, отвечая на вопрос «ждет ли дом Чжоу гибель?», сказал: «(Чжоуские) ваны владели землями в пределах девяти областей, получали регулярные поступления и подати, позволявшие кормить миллионы существ», но нынешний ван отказался от принципа «гармонии, приносящей всем радость» и силой добивается «объединения с лицами, взгляды которых совпадают с его желаниями», и, «хотя он не хотел бы гибели, разве сможет избежать ее?» (Го юй, гл. 16). Лишившись «согласия людей», невозможно «избежать гибели». Здесь дается оценка с политической точки зрения.

В обоих случаях причины надвигающейся на династию гибели ищутся в самом обществе, а не связываются с иллюзорной волей Неба.

Некоторые мыслители, используя учение о темном и светлом началах и учение о пяти стихиях, объясняли путь неба как путь природы. Фань Ли, например, говорил: «Путь Неба ясен, солнце и луна являются его знаками», «светлое начало, дойдя до предела, сменяется темным, и темное начало, дойдя до предела, сменяется светлым», поэтому, занимаясь делами государственного управления или ведя войну, необходимо, «следуя постоянным законам неба и земли, двигаться вместе с ними» (Го юй, гл. 21), и только в этом случае можно расчитывать на успех.

Историограф Мо считал, что «предметы рождаются с двумя концами», т. е. в любом предмете есть две противоположные стороны, от которых происходят многие предметы — «появляются три, появляются пять, появляется удвоение», все находится в состоянии непрерывных превращений, поэтому «нет алтарей для жертвоприношений духам земли и злаков, на которых бы приносились

постоянные жертвоприношения, нет правителей и их слуг, которые бы постоянно занимали свои места, и так повелось с древности» (Цзо-чжуань, гл. 53). Кроме того, Цзы-чань говорил: «Небо породило пять материалов (металл, дерево, воду, огонь и землю), которые используются народом все вместе одновременно, нельзя уничтожить ни одних из них» (Цзо-чжуань, гл. 38).

Все приведенные высказывания показывают, что атеистические представления пытались вскрыть сущность природы и общества, чтобы показать закономерности мира и происходящих в нем изменений. Это является начальным отрицанием веры в духов.

Атеистические представления, возникшие в период с конца Западной Чжоу до эпохи Чуньцю, подготовили базу для возникновения воинствующего атеизма как системы в период Чжаньго, представителями которого были Сюнь-цзы и Хань Фэй.

2

Философия в период Чуньцю – Чжаньго

1. «СОПЕРНИЧЕСТВО ВСЕХ ШКОЛ» НА ИДЕОЛОГИЧЕСКОМ ФРОНТЕ В ПЕРИОД ЧУНЬЦЮ — ЧЖАНЬГО И ХАРАКТЕРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ФИЛОСОФСКОЙ БОРЬБЫ

Период Чуньцю (770—476 гг. до н. э.) — Чжаньго (475—221 гг. до н. э.) является периодом крупных изменений, когда в китайском обществе происходил переход от рабовладельческого к феодальному строю. Резкая смена общественных формаций привела к возникновению на идеологическом фронте течения, выступавшего за свободу идей, создание новой обстановки «соперничества всех школ», представлявшихся множеством новых философов, в результате чего развитие древнекитайской философии вступило в новый, важный исторический этап.

Наблюдавшееся в этот период на идеологическом фронте «соперничество всех школ» началось приблизительно в конце периода Чуньцю, достигло наивысшего расцвета к середине периода Чжаньго и закончилось в конце этого периода. Если говорить обо «всех школах», т. е. о существовавших философских направлениях, то Бань Гу в разделе «Краткие сведения о философах» (Чжуцзы люэ, Хань-шу, гл. 30) сводит их к десяти направлениям, среди которых главными были шесть, названных Сыма Танем «шестью школами»: «школа служилых людей» *(жуцзя*, в перевод-

ной литературе называемая школой конфуцианцев, «школа моистов» — *моцзя*, «школа даосистов» — *даоцзя*, «школа законников» (легистов) — *фацзя*, «школа номиналистов» — *минцзя* (часто называемая также школой софистов) и «школа сторонников учения об *инь* и *ян*» (натурфилософы) — *иньянцзя*.

Каждое из перечисленных направлений прошло исторический путь возникновения, развития, изменения и расслоения. После создания Кун Цю (Конфуцием) «школы служилых людей» «конфуцианство разделилось на восемь течений» (Хань Фэй-цзы, гл. 19, с. 351), из которых наиболее известными являются конфуцианство, представленное Цзы-сы, конфуцианство, представленное Мэном (Мэн Кэ), и конфуцианство, представленное Сунем (Сюнь Цином). Моизм, созданный Мо Ди, после его смерти «распался на три течения» (Хань Фэй-цзы, гл. 19), представленные Сянли, Сянфу и Дэн Лином, которых обычно называют поздними моистами. Даосизм, возникновение которого связывается с именем Лао Даня, в дальнейшем разделился, причем течение, связанное с изменениями влево, представлено школой Суна (Сунь Цзяня) и Иня (Инь Вэня), а с изменениями вправо — школой Чжуан Чжоу. Легизм также делится на ранний и поздний. Номиналисты в соответствии с особенностями их идей разделились на две школы — «школу соединения тождества и различия» и «школу разделения сущности и явления». Идеи натурфилософов, возникшие весьма рано, первоначально в основном были связаны с астрономией, составлением календаря, искусством гадания по звездам, но в середине периода Чжаньго получила широкое распространение теория Цзоу Яня «постоянной смены пяти стихий».

Помимо перечисленных шести школ, существовали и многие другие, представленные военными философами, философами-аграриями, философами-эклектиками и т. д. Как говорится, «при разных путях не советуются друг с другом», поэтому в силу того, что каждая школа представляла различные классы и прослойки, а в политических убеждениях и научных взглядах существовали расхождения и антагонизм, это неизбежно привело к возникновению запутанной и сложной обстановки, что явилось следствием огромных перемен в обществе, нашедших свое отражение на идеологическом фронте.

«Соперничество всех школ» имело под собой глубокие общественные и классовые корни. Начиная с периода Чуньцю стали применяться железные сельскохозяйственные орудия и быки в качестве тягловой силы на полевых работах, что способствовало развитию производительных сил и их широкому распространению. Происходило массовое бегство рабов, и вспыхивали многочисленные восстания. Развивались товарное хозяйство и ремесло. В связи с происходившими процессами стала возникать и развиваться феодальная частная собственность на землю, которая в конце концов сокрушила «государственную» земельную собственность рабовладельцев, в основе которой лежала «колодезная система».

Начиная с 594 г. до н. э., с тех пор как в царстве Лу был «впервые введен налог с каждого му земли» (Цзо-чжуань, гл. 24), до реформ Шан Яна в царстве Цинь в середине периода Чжаньго в каждом царстве в разное время и в разной степени завершилось изменение существовавшей формы земельной собственности и установление системы феодальной земельной собственности. Одновременно произошли изменения и в положении, при котором «ремесленники и торговцы питались за счет жалованья от государства» и впервые появились частные ремесло и торговля. Вслед за изменениями в экономической системе произошли серьезные изменения в классовой структуре. Бо́льшая часть рабов превратилась в класс крестьян. Одна часть рабовладельцев разорилась, пришла в упадок и даже скатилась до положения «бедняков» и «низших слуг», в то время как другая превратилась в землевладельцев. Появилось значительное количество частных ремесленников и торговцев. Часть крестьян-единоличников, ремесленников и торговцев разбогатела и превратилась в землевладельцев. Таким образом, одновременно с постепенной ликвидацией класса рабовладельцев и класса рабов появилось два новых антагонистических класса — класс землевладельцев и класс крестьян. Поскольку вновь возникший класс землевладельцев был представлен различными группами населения, он делился на разные прослойки. В ходе происходившей борьбы эти прослойки одержали победу над аристократами-рабовладельцами и установили господство класса землевладельцев, но остатки рабовладельческого строя, несомненно, продолжали существовать.

В ходе изменений, происходивших в классовой структуре, распалась система, при которой «обучение производилось в присутственном месте», вместо чего появилось большое количество «странствующих ученых, распространявших образование» (Ши-цзи, гл. 46). Это была новая, интеллигентская прослойка с широкими общественными связями, оказывавшая большое влияние на развитие общества.

В середине периода Чжаньго в царстве Ци, вблизи столицы, существовал «дворец науки в Цзися», в котором были собраны «ученые» в количестве, «на несколько сот человек превышающем тысячу». Среди них более семидесяти человек занимали высокое положение, «им были пожалованы подворья, они занимали должности старших советников и, не участвуя в делах управления, участвовали только в обсуждениях дел» (Ши-цзи, гл. 46, л. 13б, 14а)[1]. Именно эти люди, овладевшие специальными знаниями в области культуры и примыкавшие к различным классам и прослойкам, являлись выразителями идей различных классов и прослоек в этот период.

[1] В тексте переводимой книги при указании общего количества ученых допущена перестановка иероглифов. В оригинале — «в количестве несколько сот человек, доходившем (в отдельных случаях до тысячи»).— *Прим. перев.*

Изменение общественной формации и развитие науки выдвинули множество новых социальных проблем и философских задач. Например, управление на основе правил поведения или на основе закона, управление на основе добродетели или на основе силы и страха, древность и современность, Небо и человек, название и сущность, характер природы человека, положительные и отрицательные стороны учения о *дао* и *дэ*, происхождение мира и т. д. На все перечисленные вопросы интеллигенция, представлявшая различные классы и прослойки, высказывала различные взгляды, предлагала различные философские системы, отличавшиеся разными формами, содержанием и особенностями, вследствие чего и произошло разделение на отдельные философские школы.

Условия, возникшие в обществе, в котором старое заменялось новым, в свою очередь создали для представителей «всех школ» своеобразную историческую арену, на которой они могли свободно «соперничать во взглядах». Вслед за крахом господства в Поднебесной рабовладельцев-аристократов, объединенных под единой властью чжоуских Сынов Неба, идеология господствующего класса постепенно утрачивала влияние и силу. Однако общество еще в течение долгого времени продолжало находиться в состоянии феодальной раздробленности, централизованная феодальная власть еще не возникла, новая идеология господствующего класса еще была не в силах занять господствующее положение, поэтому в области идеологической на какое-то время образовался вакуум.

Именно в этих условиях «все школы» получили возможность свободно «соперничать» и в течение длительного времени «сосуществовать», что привело к необычайному повышению активности научных идей. «Соперничество всех школ» освободило людей от пут прогнивших форм сознания рабовладельцев-аристократов и создало идеологические предпосылки для рождения феодального общества и создания единой власти класса землевладельцев. Однако только после того, как династия Цинь объединила шесть царств и создала централизованную феодальную власть, циньский император Ши-хуан в соответствии с требованиями феодального абсолютизма в политическом отношении осуществил этот же принцип и в области идеологии, в связи с чем «сжег книги и закопал живыми в землю конфуцианцев», признал господство «школы легистов», что положило конец «соперничеству всех школ».

Происходившее в период Чуньцю — Чжаньго разграничение философских школ на фронте идеологической борьбы лишь отразило различные точки зрения на социальные проблемы и философские вопросы, обобщило различные формы и особенности каждой школы, но не привело к разделению философии на материализм и идеализм. Фактически в одной и той же школе можно было наблюдать присутствие материализма и противоборствующего с ним идеализма. Например, Мэн Кэ и Сюнь Цин были последователями конфуцианства, но первый из них был идеалистом, а вто-

рой — материалистом. Аналогичное положение и в даосизме. В связи с этим необходимо проводить конкретный анализ идеологии каждого философа в отдельности и в оценке его взглядов исходить из того, как он решает основной вопрос философии.

Философская борьба на идеологическом фронте в период Чуньцю — Чжаньго явилась продолжением и развитием в новых условиях философской борьбы, начавшейся при династиях Инь и Чжоу, но она имела ряд особенностей по сравнению с философской борьбой, происходившей в прошлом.

Главная особенность философской борьбы в период Чуньцю — Чжаньго состояла в том, что философия, начав освобождаться от «превращения идеалистической в идеологическую сферу жизни», приобрела форму сравнительно независимой идеологии. Другими словами, после периода Чуньцю материализм и идеализм начали, исходя из присущих самой философии особенностей, создавать различные идеологические системы и развернули сложную, запутанную борьбу в различных областях философии. Начиная с династий Инь и Чжоу, это явилось важным шагом вперед в развитии древнекитайской философии, означавшим, что она уже созрела. Отмеченная особенность проявилась не только в том, что у философии появилось собственное поле деятельности, включая взгляд на природу, теорию познания, взгляд на историю, взгляд на развитие, теорию о природе человека и т. д., но и в том, что она выдвинула и развила целый ряд философских категорий и философских тем, например: небо *(тянь)*, человек *(жэнь)*, путь *(дао)*, закон природы *(ли)*, бытие *(ю)*, небытие *(у)*, предмет *(у)*, жизненные силы *(ци)*, темное начало *(инь)*, светлое начало *(ян)*, пять стихий *(усин)*, а также название *(мин)*, сущность *(ши)*, знание *(чжи)*, действие *(син)*, форма *(син)*, дух *(шэнь)*, древность *(гу)*, современность *(цзинь)*, тождество *(тун)*, различие *(и)*, добро *(шань)*, зло *(э)*, свойство *(син)*, искусственность *(вэй)*, человеколюбие *(жэнь)*, долг *(и)*, заслуга *(гун)*, польза *(ли)* и т. д. В дальнейшем почти все эти вопросы стали предметом длительных споров в истории китайской философии. Однако в рассматриваемый период центральным вопросом философской борьбы являлся вопрос отношений между Небом и человеком.

Какова сущность Неба? Духовна она или материальна? Составляют ли «Небо и человек единство» или же «Небо и человек разделены»? Именно это является основным вопросом философии, связанным с истолкованием происхождения мира. В решении этого вопроса до периода Чуньцю как материализм, так и идеализм еще не представляли взаимно противостоящих, независимых философских систем. Хотя в конце Западной Чжоу материализм и атеизм проявлялись в форме ропота на Небо и брани по адресу Неба, однако религиозные представления о Небе не были решительно опровергнуты философией. Положение изменилось по окончании периода Чуньцю. Вслед за разложением рабовладельческого строя власть чжоуского Сына Неба стала существовать лишь номиналь-

но, постепенно исчезло и представление об абсолютном авторитете Верховного владыки, власть которого осуществляет правитель на земле. Одновременно в связи с развитием производительных сил и борьбой рабов и простого народа роль и место человека в обществе стали привлекать к себе пристальное внимание.

Развитие науки и познание объективных законов природы также поднялись на более высокую ступень. Например, в области астрономии на основе длительных, систематических наблюдений за небесными телами появились одними из первых в мире записи о солнечных и лунных затмениях, кометах, темных пятнах на Солнце и т. д. Неподвижные звезды разбили на 28 созвездий, было установлено, что период обращения Юпитера равен 12 годам. Около 350 г. до н. э. была составлена первая в мире звездная карта. В области исчисления времени в период Чуньцю был создан календарь, построенный по принципу «девятнадцать солнечных лет и семь добавочных месяцев» (имеется в виду лунно-солнечный календарь, в котором смена фаз Луны согласовывалась с началом астрономического года). В этом календаре важную роль играет период в 19 солнечных лет, равный 235 лунным месяцам (так называемый Мегонов цикл), вслед за этим год разделили на 24 сезона, а продолжительность года была определена в 365,25 дня, что точно соответствует истинному положению вещей. Были приобретены также определенные знания в способах выращивания сельскохозяйственных культур, например в связях сельскохозяйственного производства с орошением, глубокой вспашкой, почвой и сезонами года. Большое развитие получила медицина, появились знаменитые врачи, такие, как Хэ, Суй, Бянь Цяо и др. Поздние моисты вели научные разработки многих проблем, связанных с оптикой, динамикой и геометрией.

Таким образом, для зарождения и независимого развития примитивного материализма была создана социальная и научная база. Некоторые прогрессивные политики и мыслители, учитывая случаи ропота на Небо и брани по адресу Неба, имевших место в конце Западной Чжоу, выдвинули идею о том, что «небо и человек разделены». Слова Цзы-чаня «Пути Неба далеки, а пути человека близки, они не соприкасаются друг с другом» (Цзо-чжуань, гл. 48) со всей определенностью говорят об отделении Неба от человека, и, как считал Цзы-чань, между ними нет взаимной связи, поэтому Небо не может ниспосылать на человека удачу или несчастье, беду или счастье. Еще более решительно рассеивает мистический туман вокруг понятия «сроки, определенные Небом» Фань Ли, считавший, что Небо — это природное небо, подчиняющееся объективным законам. Он говорил: «Мудрый действует, сообразуясь со временем» (Го юй, гл. 21), т. е. мудрый должен действовать в соответствии с объективными законами и стремиться к тому, чтобы «дела людей обязательно проверялись по небу и земле, так как только в этом случае возможно добиться успеха» (Го юй, гл. 21). Приведенные слова показывают, что от-

ношения между Небом и человеком рассматриваются с позиции, представляющей соединение примитивного материализма и примитивной диалектики.

Вслед за крушением религиозных представлений о Верховном владыке как господствующей силе появилась рафинированная идеалистическая философия. Основоположник даосизма Лао Дань выдвинул интеллектуальное, нигилистическое понятие *дао*, рассматривая его как источник возникновения неба, земли и всего сущего, и создал объективную идеалистическую философскую систему, высшей категорией которой являлось *дао*. Затем Чжуан Чжоу придал объективному *дао* Лао Даня субъективный дух, превратив его в абсолютную «тождественность», и создал широкую систему субъективно-идеалистической философии, в основе которой лежит релятивистская теория познания.

Мэн Кэ развил идеалистические идеи Кун Цю, наделил Небо моральными принципами и, считая, что природа таких понятий, как человеколюбие, долг, правила поведения, знание, зависит от «воли Неба», предложил свойственный субъективному идеализму путь познания, выразив его в следующих словах: «Тот, кто до конца использует свое сердце, тот познает свою природу; кто познает свою природу, тот познает Небо» (Мэн-цзы, гл. 13).

Ляо Дань и Чжуан Чжоу выступали за пассивное недеяние и считали необходимым «знать, что нельзя ничего поделать, и спокойно мириться с такой судьбой». Кун Цю и Мэн Кэ признавали необходимым «прислушиваться к воле Неба и выполнять дела людей». Таким образом, они давали идеалистическое и метафизическое объяснения отношениям между Небом и человеком.

Появление идеалистической философии побуждало материализм дать новый ответ на вопрос об отношениях между Небом и человеком. Например, философская школа Суна и Иня критически подправляла учение Лао Даня о «дао», заменив его понятием *ци* (жизненная сила) и выдвинула материалистический взгляд на природу, согласно которому материальное *ци* (жизненная сила), или *цзинци* (чистая жизненная сила), является источником всего сущего, и этим подвела базу под монистическую теорию о материальности *ци* в древней китайской философии.

Сюнь Куан и Хань Фэй-цзы продолжили и развили существовавшие в прошлом материалистические идеи, подвергли общей критике идеалистическую философию Цзы-сы, Мэн-цзы, Лао-цзы и Чжуан-цзы и с теоретических высот выдвинули блестящие идеи, показав «ясное понимание разделения Неба и человека», и выдвинули положение, что человек обязательно победит Небо. Этим они подвели итог борьбы материализма с идеализмом по вопросу отношения между Небом и человеком, подняли на новую высоту примитивный материалистический взгляд на природу, существовавший еще с периода Чуньцю, и придали законченность примитивной материалистической философии периода Чуньцю — Чжаньго.

Одновременно в связи с коренными социальными изменениями

и непрекращающимися войнами «на алтарях для жертвоприношений духам земли и злаков не приносились постоянные жертвы, а правители и их слуги не занимали постоянного места», старое сменялось новым, высшие и низшие менялись местами, отчетливо выявились различные противоречия, развитие естественных наук вело к повышению активности мышления, в связи с чем появились примитивные диалектические идеи, назначение которых было обобщить и в абстрактной философской форме отразить объективные противоречия и изменения в явлениях. Это говорит о том, что примитивная диалектика периода Чуньцю — Чжаньго отличалась от диалектических идей, высказанных в «Чжоуской Книге Перемен», и что она вышла из сферы религии.

В примитивных диалектических идеях периода Чуньцю — Чжаньго особенно много места уделялось разъяснению общего характера противоречий в явлениях. Появились понятия «гармония *(хэ)*», «взаимопомощь *(сянцзи)*», «взаимозаконченность *(сянчэн)*», а также «противостояние *(фань)*», «превращение *(чжуаньхуа)*» и т. д., выражавшие представления о зависимости одного противоречия от другого и их взаимном превращении. Идеи примитивной диалектики в период Чуньцю — Чжаньго присутствуют как в философии идеалистов (например, Лао Даня), так и в философии материалистов (Сюнь-цзы, Хань Фэй-цзы, поздних моистов). Идеалисты, ограниченные самим характером своей философии и классовым происхождением, держались пассивно и в процессе развития шли к своей противоположности, превращаясь в релятивистов и софистов. Материалисты же, проявлявшие активность, использовались прогрессивными силами и вновь возникшим классом землевладельцев как теоретическое оружие в борьбе за перестройку общества, против консерватизма, возврата к старому и метафизике.

«Соперничество всех школ» на идеологическом фронте в период Чуньцю — Чжаньго и особенности происходившей философской борьбы показывают, что развитие древней китайской философии вступило в новый, важный исторический этап. Содержание и формы философской борьбы в этот период оказали глубокое влияние на всю философскую борьбу, имевшую место в периоды после династий Цинь и Хань. Отсюда следует необходимость изучения философских идей периода Чуньцю — Чжаньго как основы для изучения истории китайской философии.

2. ОБЪЕКТИВНЫЙ ИДЕАЛИЗМ И ПРИМИТИВНАЯ ДИАЛЕКТИКА ЛАО-ЦЗЫ

Деятельность Лао-цзы (Учитель Лао), он же Лао Дань, будучи не отраженной на страницах источников, недоступна для детального изучения. Основываясь на записях, имеющихся в главе «Тянься (Поднебесная)» в сочинении Чжуан-цзы и в главе «Жиз-

неописание Лао-цзы» в «Исторических записках», можно говорить, что Лао-цзы был несколько старше Конфуция. Он родился в царстве Чу, в уезде Ку волости Ли, в деревне Цюйжэнь и какое-то время занимал должность хранителя архива при дворе династии Чжоу. Дошедшее до нашего времени сочинение «Лао-цзы» было, по-видимому, закончено в начале периода Чжаньго, не позднее сочинения «Чжуан-цзы», появившегося в середине того же периода. Содержание этого сочинения отражает идеи Лао-цзы и служит главным источником для их изучения. (В 1973 году в Мавандуе, вблизи Чанша, была вскрыта могила № 3, относящаяся к ханьскому времени, в которой обнаружили два экземпляра сочинения Лао-цзы, написанные на ткани. Этот наиболее ранний из всех имеющихся экземпляр дал ценный материал для изучения идей Лао-цзы, и только для удобства при цитировании мы пользуемся общераспространенным изданием, но при наличии расхождений с текстом на ткани вносим поправки.)

В конце периода Чуньцю, когда жил Лао-цзы, основная тенденция в развитии общества проявлялась в падении рабовладельческого и возникновении феодального строя. Оказавшись лицом к лицу с происходившими огромными социальными изменениями, Лао-цзы с отвращением отвергал господствовавший в прежнем рабовладельческом обществе принцип «управления на основе правил поведения» и горестно сетовал: «Правила поведения — они подрывают преданность и доверие, кладут начало смутам» (Лао-цзы, § 38). В то же время его не удовлетворял проводившийся в жизнь вновь возникшими феодальными силами принцип «управление на основе закона», и он с тревогой восклицал: «Когда растут законы и приказы, увеличивается число воров и разбойников» (Лао-цзы, § 57). Он протестовал также против прогрессивной политики «почитания мудрых» и выступал против захватнических войн, которые вели между собой правители отдельных царств. В общем, он с отвращением отвергал старое, но в то же время таил обиду на новое, другими словами, потеряв доверие к старому рабовладельческому строю, выступал против рождения вновь возникавшего феодального строя, причем к тому же не находил реального выхода из создавшегося положения.

В связи с этим, «видя ослабление династии Чжоу» (Ши-цзи, гл. 61), Лао-цзы ушел со службы, поселился в уединении и, приняв «независимую» позу, стал искать для себя оторванную от реальности счастливую жизнь, только для себя. Обобщая уроки, которые преподнес опыт господства рабовладельцев-аристократов, Лао-цзы считал, что корень того, что в обществе происходят «смуты» и им «трудно управлять», лежит в «знаниях» и «желаниях». Он говорил: «Поэтому управление страной при помощи знаний — несчастье для страны, а управление страной без помощи знаний — счастье для страны» (Лао-цзы, § 65) — и настаивал на «управлении, построенном на недеянии». Лао-цзы считал, что нужно лишь, чтобы правитель сам «не имел желаний», и тогда народ естествен-

ным образом станет простодушным (Лао-цзы, § 57). Чтобы добиться «отсутствия знаний» и «отсутствия желаний», необходимо отказаться от «почитания мудрых» и «не ценить редких предметов», т. е. ликвидировать всё вызывающее желания и возбуждающее споры. Лао-цзы называл это «осуществлением недеяния» и говорил: «Осуществление недеяния приведет к тому, что не останется ничего, что бы не управлялось» (Лао-цзы, § 3).

Исходя из этого, идеальное управление в представлении Лао-цзы могло быть только в так называемом «маленьком государстве с редким населением». В подобном обществе государство должно быть небольшим, а население — малочисленным, и пусть в нем «имеются различные орудия, не надо их использовать. Пусть люди до конца своей жизни не переселяются далеко от своих мест. Если даже имеются лодки и колесницы, не надо ездить на них. Если даже имеются латы и оружие, не надо их выставлять. Пусть народ снова плетет узелки и употребляет их вместо письма. Пусть его пища будет вкусной, одежда красивой, жилище удобным, а жизнь радостной. Пусть соседние государства издали смотрят друг на друга, слушают друг у друга пение петухов и лай собак, но люди до самой старости и смерти не должны ходить друг к другу» (Лао-цзы, § 80). Фактически это идеализированное родовое общество. Оказавшись перед реальной действительностью, Лао-цзы смотрел не вперед, а безрассудно пытался повернуть ход истории вспять, что в основном и определило негативный и консервативный характер его философской системы.

Основным отличительным признаком философии Лао-цзы, характеризующим последователей даосизма, является то, что *дао* рассматривается как источник происхождения всего сущего, как всеобщий закон, управляющий миром, на основе чего и возникла идеологическая система, высшей категорией которой является *дао*. Философская система Лао-цзы представляет объективный идеализм, но в ней содержатся многочисленные диалектические идеи, которые являются рациональной частью его философии.

2.1. *ДАО* И СУЩНОСТЬ ЕГО ОБЪЕКТИВНОГО ИДЕАЛИЗМА

Иероглиф *дао* состоит из двух частей: *шоу* — голова и *цзоу* — идти, поэтому основное значение этого иероглифа — дорога, по которой ходят люди, но в дальнейшем этот иероглиф приобрел переносный смысл и стал означать закономерность, закон. Лао-цзы, приняв *дао* за высшую категорию своей философии, придал ей не только смысл всеобщего закона, но и рассматривает ее как источник происхождения мира. Он считал, что *дао* — это «корень неба и земли», «мать всех вещей», что *дао* лежит в основе мира. Лао-цзы говорил: «*Дао* рождает одно, одно рождает два, два рождает три, а три рождает все существа» (Лао-цзы, § 42), что является характеристикой процесса происхождения всего сущего от *дао*.

Из дальнейшего текста: «Все сущее носит в себе темное и светлое начала, испускает *ци* и создает гармонию» — ясно, что под «одно» имеется в виду первозданный космогонический хаос, когда темное и светлое начала еще не разделились; под «два» имеется в виду разделение хаоса и появление темного и светлого начал, а под «три» — темное начало, светлое начало и гармония (т. е. единое тело). Смысл высказывания «три рождает все существа» раскрывается в главе «Тянь Цзыфан» сочинения Чжуан-цзы, в котором о темном и светлом началах сказано: «Связь между двумя началами порождает гармонию, а затем рождается все сущее» (Чжуан-цзы, гл. 21). Другими словами, через противостояние темного и светлого начал рождается новое, единое тело. Следует только заметить, что, как считал Лао-цзы, «одно», существовавшее до разделения темного и светлого начал, не является источником происхождения всего сущего, поскольку *дао* по сравнению с «одним» более раннего происхождения. В таком случае что же такое *дао* в понимании Лао-цзы?

В первом параграфе его сочинения говорится: «*Дао*, которое может быть выражено словами, не есть постоянное *дао*» (Лао-цзы, § 1). Лао-цзы считал, что его *дао* есть постоянное *дао*, суть которого нельзя выразить в словах. Оно не имеет вида, не издает звуков, не обладает формой, и, по словам Лао-цзы, «смотришь на него, но не видишь, слушаешь его, но не слышишь, ловишь его, но не можешь поймать» (Лао-цзы, § 14). Одним словом, *дао* — это «пустота» или «небытие».

В четвертом параграфе сказано: «*Дао* пусто, но при его использовании оно не переполняется» (Лао-цзы, § 4; (исправлено по тексту на ткани). Древнейший словарь «Шовэнь» объясняет иероглиф *чун*, означающий пустоту, через иероглиф *чжун* (пустота в сосуде), отсюда *дао* надо понимать как абсолютную «пустоту», которая никогда не переполнится при употреблении. В связи с этим Лао-цзы также называл *дао гушэнь*, т. е. «пустотой в ущелье», и, как объясняет Су Чэ (1039—1112): «Ущелье, будучи пустым, имеет форму, в то время как *гушэнь* (пустота в ущелье) пусто и не имеет формы». «Пустота» — это то же, что и небытие, из которого *дао* рождает все сущее, что сформулировано в высказывании: «Все вещи в Поднебесной рождаются в бытии, а бытие рождается в небытии» (Лао-цзы, § 40).

«Бытие» и «небытие» — две основные категории в философии Лао-цзы, и *дао* в его понимании возникло на основе этих категорий. Следует отметить, что в понимании Лао-цзы отношений между «бытием» и «небытием» имеются определенные диалектические идеи, однако он не смог провести их от начала до конца, в результате чего преувеличивал роль «небытия», оторвав его от «бытия» и превратив в самостоятельную сущность Вселенной... *Дао* в философии Лао-цзы — это абстрактное и гипертрофированное представление о «небытии».

Лао-цзы считал, что все конкретные предметы представляют

единое целое из «бытия» и «небытия», причем «бытие» — это сущность предмета, а «небытие» — пустота, или вакуум. В одиннадцатом параграфе он говорит: «Тридцать спиц соединяются в одной ступице колеса, и, поскольку (в ступице) есть пустота, появляется возможность использовать колесницу. Из глины делают сосуды, и, поскольку сосуды внутри пусты, появляется возможность использовать их. Двери и окна выдалбливают, чтобы построить дом, и, поскольку дом внутри пуст, появляется возможность использовать его. Поэтому наличие предметов приносит пользу, а имеющаяся в них пустота делает их годными к употреблению» (Лао-цзы, § 11).

Колеса колесницы вращаются из-за того, что в ступице из круглого дерева, в которой собираются спицы, есть пустота, через которую проходит ось. Глиняная посуда и дома годны для употребления, из-за того что внутри они пусты. Так обстоит дело не только с конкретными предметами. «Пространство между небом и землей» также представляет единство «бытия» с «небытием». В пятом параграфе говорится: «Разве пространство между небом и землей не похоже на кузнечный мех? Будучи пустым внутри, он никогда не истощается, и чем больше движется, тем больше из него выходит ветер» (Лао-цзы, § 5). Кузнечные меха употреблялись в древности для поддувания воздуха при выплавке железа. Лао-цзы сравнивает пространство между небом и землей с кузнечным мехом, в котором небо и землю рассматривает как стенки, а пространство между ними как пустоту в кузнечном мехе, которая, точно так же как «небытие» в конкретных предметах, объективно существует в единстве с реально существующим «бытием» неба и земли. Разница лишь в том, что «пустота» или «небытие» пространства между небом и землей неистощимы.

Так утверждал не только Лао-цзы. В главе «Чжоухэ» сочинения «Гуань-цзы» находим: «Небо и земля окружают все предметы, поэтому их называют колчаном для всех предметов» (Гуань-цзы, гл. 11, с. 63). Это показывает, что сравнение пространства между небом и землей с кузнечным мехом фактически отражало взгляд на структуру Вселенной, согласно которому считалось, что пространство между небом и землей является закрытым и как небо, так и земля по своей сущности материальны. Хотя этот взгляд не поднимается выше теории о структуре Вселенной, называемой *гайтянь* (теорией «зонтичного Неба»), согласно которой Небо рассматривается как зонтик, не имеющий ручки, тем не менее между ними существовало различие. Теория «зонтичного Неба» считала, что Небо круглое, а земля квадратная и они не могут совпасть, в то время как Лао-цзы считал, что земля и небо взаимно покрывают друг друга, т. е., по его мнению, земля также круглая, что является своеобразной поправкой к теории «зонтичного Неба».

В общем, «пустота» и «небытие» пространства между небом и землей, о которых говорил Лао-цзы, являлись небесным пространством, связанным воедино с «субстанцией» и «бытием» всего

материально сущего. Такая точка зрения Лао-цзы представляла своеобразное обобщение достижений техники производства и астрономических знаний, отражала примитивные взгляды на структуру материи. В действительности любое тело не только занимает определенное пространство, но и между различными частями, образующими это тело, и между составляющими его частицами существует определенная пустота, например пустота существует и внутри атома. Допустим, что пустоты не существует. Тогда не только нельзя будет использовать конкретные предметы, сделается невозможным движение и существование любого тела. Естественно, при этом условии не могло бы появиться все сущее и не было бы разделения неба и земли. С этой точки зрения слова Лао-цзы — «наличие предметов приносит пользу, а имеющаяся в них пустота делает их годными к употреблению»,— говорящие о единстве «бытия» и «небытия», несомненно, указывают на высокий уровень знаний и содержат в себе элементы примитивного материализма. Однако Лао-цзы гипертрофировал эту точку зрения, он не рассматривал пространство как форму существования материи, а считал пространство, называя его «пустотой» или «небытием», основой существования неба и земли, корнем жизни всех существ. Таким образом, он придал «пустоте» и «небытию» мистический характер.

Лао-цзы выдвинул положение: «Пустота в ущелье *(гушэнь)* не умирает, и это считается источником рождения всего сущего; ворота рождения всего сущего называются корнем неба и земли» (Лао-цзы, § 6). В этом положении он рассматривает «пустоту» и «небытие» как «мать всего сущего», как его «родоначальника». Он слишком подчеркивал и даже гипертрофировал роль и место пустоты, оторвав «небытие» от «бытия», и превратил его в нечто независимое и самостоятельно существующее. Слова: «Все вещи в Поднебесной рождаются в бытии, а бытие рождается в небытии» (Лао-цзы, § 40) — показывают, что «небытие» выделяется из неразрывных связей с «бытием», ставится впереди «бытия» и превращается в источник происхождения мира, что выражено в словах «родившиеся прежде неба и земли» (Лао-цзы, § 25). Это гипертрофированное «небытие» Лао-цзы «обозначил иероглифом *дао*» (Лао-цзы, § 25). Становится очевидным, что *дао* Лао-цзы — это абсолютная «пустота», лишенная материальности, и эта «пустота» может быть только продуктом деятельности ума. В этом и лежит сущность объективного идеализма в понятии *дао*, созданном Лао-цзы.

Дао не только источник происхождения мира, но и всеобщий мировой закон. Как говорил Лао-цзы: «*Дао* постоянно пребывает в недеянии, но нет ничего, чего бы оно не делало» (Лао-цзы, § 37); «*дао* никто не приказывает, оно постоянно остается само собой» (Лао-цзы, § 51); «переход в противоположность — путь движения *дао*, слабость — (метод) действия *дао*» (Лао-цзы, § 40); «одиноко стоит, но не меняется, ходит повсюду, но не устает» (Лао-цзы, § 25); «любит приносить пользу всем существам

и не борется (с ними) за выгоду» (Лао-цзы, § 8). Из приведенных цитат следует, что Лао-цзы объявлял *дао* всеобщим законом. С точки зрения Лао-цзы, *дао* выполняет свои функции совершенно естественно, но нет ни одного предмета или явления, возникшего без его участия; оно не принуждает расти ни одно существо, не вмешивается в его жизнь, позволяет всему естественно развиваться; *дао* постоянно находится в движении к противоположности, мягко исполняет свою роль, но оно вечно, независимо существует и без устали движется, появляясь везде; хотя *дао* приносит пользу всему сущему, оно не вступает ни с кем в борьбу, не стремится никого захватить, не считает свою деятельность заслугой перед окружающими и не добивается ни над кем господства. Такое поведение *дао* Лао-цзы называл «таинственной добродетелью» и рассматривал ее как высший закон в природе и обществе.

В связи с этим он требовал, чтобы правители считали для себя *дао* законом и, подобно *дао*, «очищали сердца (делая их пустыми)» (Лао-цзы, § 3) и не «желали чрезмерно много» (Лао-цзы, § 15). Он требовал не только того, чтобы правители «постоянно стремились к тому, чтобы у народа не было знаний и желаний» (Лао-цзы, § 3), но и сами «знали меру», «не кичились», проявляли уступчивость в отношении низших и не вступали с ними в борьбу, соблюдали недеяние и придерживались естественности. Только при соблюдении этих требований можно добиться положения, при котором правитель «не ведет борьбы, поэтому никто в Поднебесной не в силах бороться с ним» (Лао-цзы, § 22), и «соблюдать недеяние, поэтому нет ничего, чем бы он не управлял» (Лао-цзы, § 3).

Лао-цзы придал понятию *дао* перечисленные черты закона, исходя исключительно из потребностей его социально-политических взглядов, в результате чего он абстрагировал и гипертрофировал некоторые явления в природе и обществе. Например, он говорил: «Высшее добро подобно воде. Добро, которое оказывает вода, приносит пользу всем существам, и она не борется (с ними). Вода находится в тех местах, которыми гнушаются люди, поэтому она похожа на *дао*» (Лао-цзы, § 8).

В приведенной цитате говорится о способности воды увлажнять все живое и ее особенности стекать в низкие места. На самом же деле, наделяя *дао* добродетелью находиться внизу и не вступать ни с кем в борьбу, Лао-цзы абстрагировал «закономерность» поведения воды. Эту «закономерность» в поведении воды Лао-цзы не принимал за *дао*, а истолковывал это только так, что она приближается к *дао*. Другими словами, Лао-цзы понимает отношения между *дао* и предметами не как присутствие *дао* в самом предмете, а отделяет его от предмета и делает независимым, самостоятельно существующим. В 39-м параграфе он говорит: «Небо, приобретя одно, становится чистым, земля, приобретя одно, становится спокойной, духи, приобретя одно, становятся прозорливыми, долина, приобретя одно, становится

наполненной, все предметы, приобретя одно, рождаются, правители владений и государь, приобретя одно, становятся в Поднебесной нравственно чистыми» (Лао-цзы, § 39). Совершенно ясно, что *дао*, будучи самым высоким и всеобщим законом, управляющим небом, землей и всеми предметами, выраженное в понятии «одно», не является внутренне присущим небу, земле и всем предметам. Небо, земля и все предметы существуют только благодаря приобретению *дао*. Это в корне опровергает отношения между всеобщей закономерностью и конкретными предметами.

Объективный идеализм Лао-цзы не был последовательным, законченным и строгим. В некоторых его рассуждениях о *дао* совершенно очевидно присутствуют определенные элементы и составные части материализма. Например, в 21-м параграфе говорится: «*Дао* приходит в предметы (исправлено по тексту на ткани) туманно и неопределенно, однако в туманности и неопределенности имеется образ; в туманности и неопределенности содержатся предметы; оно глубоко и темно, но в глубине и темноте присутствует жизненная энергия; его жизненная энергия весьма реальна, и в реальности заложена надежность. С древних пор до настоящего времени его имя не исчезало, что позволяет посмотреть начало всех вещей. Каким образом мы познаем начало всех вещей? Только благодаря этому» (Лао-цзы, § 21). «Туманность и неопределенность» «глубоко и темно» выражают отсутствие у *дао* формы и образа, но здесь, хотя Лао-цзы и считает, что «*дао* пусто», в «пустоте» имеются форма, материальные предметы и жизненная сила. Это начало всего сущего. Как совершенно очевидно, подобное утверждение противоречит основному взгляду Лао-цзы на *дао*, согласно которому *дао* «родилось прежде земли и неба», поскольку в абсолютной, мысленно созданной пустоте не может быть «образов» и «жизненных сил».

В отдельных случаях Лао-цзы называет *дао* «небесным *дао*», иногда «человеческим *дао*», например: «После успешного завершения дела уходят назад, и в этом проявляется закон небесного *дао*» (Лао-цзы, § 9) или «Небесное *дао* отнимает имеющиеся излишки и восполняет ими испытывающих недостаток; не так поступает человеческое *дао*, оно отнимает у испытывающих недостаток и подносит отнятое имеющим излишки» (Лао-цзы, § 77).

Эти идеи совпадают с высказываниями, отражающими закономерность в движении небесных тел и сделанными мыслителем-материалистом Фань Ли, жившим в конце периода Чуньцю, который говорил: «Небесное *дао* изобильно, но оно не изливает (милости) через край, оно могущественно, но не высокомерно, оно трудится, но не кичится своими заслугами» (Го юй, гл. 21) или «Светлое начало, дойдя до предела, сменяется темным, и темное начало, дойдя до предела, сменяется светлым; солнце, дойдя до предела, возвращается обратно, луна прибывает и убывает» (Го юй, гл. 21). В приведенных цитатах, несомненно, присутствуют черты примитивного материализма.

Необходимо обратить внимание и на то, что, хотя сущность *дао* в понимании Лао-цзы является объективным идеализмом, выдвинутый им взгляд, что пребывающее в недеянии и естественном состоянии *дао* «предшествовало владыке» (Лао-цзы, § 4), может выражать отрицание господствующего положения «Верховного владыки», правящего миром. Этот взгляд помогал людям освободиться от пут традиционных, религиозных представлений, отказаться от «Верховного владыки» и искать другие истоки возникновения мира. Пусть Лао-цзы не смог сам разрешить этот вопрос с материалистических позиций, он открыл для философской школы Суна и Иня путь к переосмыслению понятия *дао*, которая выдвинула понятие *ци*, выражавшее материалистическое понимание происхождения мира. В дальнейшем учение Лао-цзы оказало также положительное влияние на установление материалистических взглядов Хань Фэй-цзы, Ван Чуна и других мыслителей.

2.2. ИДЕИ ПРИМИТИВНОЙ ДИАЛЕКТИКИ

Лао-цзы, занимавший в свое время при дворе династии Чжоу должность историка, хорошо знал историю этой династии, лично наблюдал ее падение и крах. Поэтому он имел возможность «последовательно написать о путях, ведущих к успехам и неудачам, существованию и гибели, бедам и счастью, древности и современности» (Хань-шу, гл. 30). И Лао-цзы действительно, обобщая исторические уроки, связанные с расцветом и упадком, подъемом и падением класса рабовладельцев, выдвинул значительное количество диалектических идей.

В сочинении «Лао-цзы» имеется много противоречивых понятий, например: высокое и низкое положение, беда — счастье, красота — безобразие, добро — зло, жизнь — смерть, верх — низ, большой — маленький, хозяин — гость, раньше — позже, лицевой — оборотный, справедливость — хитрость, трудный — легкий, вперед — назад, легкий — тяжелый, спокойный — беспокойный, расширять — сжимать, процветать — гибнуть, давать — отнимать, ущербный — целый, твердый — мягкий, сильный — слабый, мудрый — глупый, древность — современность, темное начало — светлое начало, наполненный — пустой, бытие — небытие и т. д.

Лао-цзы считал, что обе стороны этих противоречивых понятий противостоят друг другу *(фань)*, но в то же время сосуществуют и взаимно переходят друг в друга. Во втором параграфе он говорит: «Когда в Поднебесной все узнают, что красивое является красивым, появится безобразие. Когда все узнают, что добро является добром, появится зло. Поэтому бытие и небытие порождают друг друга, трудное и легкое создают друг друга, длинное и короткое образуют форму, высокое и низкое опрокидывают друг друга, тоны и звуки вызывают гармонию, предыду-

щее и последующее следуют друг за другом» (Лао-цзы, § 2). В этом высказывании в концентрированном виде выражен материалистический взгляд на противоречия, которые взаимно «восстают друг против друга» и «взаимно создают друг друга».

Как уже говорилось выше, Лао-цзы конкретно проанализировал единство противоречий между «бытием» и «небытием» на примере изделий, но, кроме того, он отметил аналогичную связь «недоброго» и «доброго» человека, высказал взгляд о диалектическом единстве «учителя» и «вознаграждения». В 27-м параграфе находим: «Добрый человек — учитель недоброго человека, недобрый человек — вознаграждение доброго человека. Если (недобрый человек) не ценит своего учителя, а (добрый человек) не любит вознаграждения, то, несмотря на разум, они в корне заблуждаются» (Лао-цзы, § 27).

По мысли Лао-цзы, добрый человек, естественно, является учителем недоброго, но со своей стороны недобрый человек может предохранить доброго от ошибок, поэтому каждая сторона играет свою роль, и ни одной из них нельзя пренебрегать. В этом содержится глубокая истина о необходимости придавать значение роли противоположной учителю стороны и требование, чтобы в процессе обучения как «лицевая», так и «оборотная» стороны извлекали для себя урок.

Лао-цзы также считал, что необходимо «знать людей» и в то же время «знать себя», необходимо «побеждать людей» и в то же время «побеждать себя» (преодолевать собственные недостатки), так как только в этом случае можно добиться высшей мудрости и обрести могущество.

Однако при анализе места и роли каждого из двух противоречий Лао-цзы часто смешивал главное со второстепенным и преувеличивал роль противоречия, которое он считал главным, в результате чего впадал в идеализм и метафизику. Например, в отношениях между «бытием» и «небытием» Лао-цзы преувеличивал роль и место «небытия», оторвал «небытие» от «бытия» и впал таким образом в идеализм. В отношениях между «движением» и «покоем» он преувеличивал роль покоя и даже рассматривал «покой» как природу всех предметов, считая, что все предметы от покоя переходят к движению и в конце концов «снова возвращаются» к покою (Лао-цзы, § 16), и здесь он впадал в метафизическую теорию цикличности.

Диалектические идеи Лао-цзы резко выражены в представлении о взаимном превращении противоречий друг в друга. Он приводит целый ряд примеров, говорящих о превращении противоречий, например: «ущербное становится целым, кривое — прямым, пустое — наполненным, старое — новым; стремясь к малому — приобретаешь, стремясь к многому — впадаешь в заблуждение» (Лао-цзы, § 22); «чрезмерная скупость неизбежно вызывает большие расходы, чрезмерное накопление неизбежно вызывает большие потери» (Лао-цзы, § 44); «слабое побеждает силь-

ное, мягкое побеждает твердое» (Лао-цзы, § 78); «существа, достигнув расцвета, стареют» (Лао-цзы, § 55); «имеющий сильные войска уничтожается, крепкое дерево переламывается» (Лао-цзы, § 76); «о несчастье! Оно является опорой счастья. О счастье! В нем притаилось несчастье» (Лао-цзы, § 58); «справедливость снова превращается в хитрость, добро снова превращается в зло» (Лао-цзы, § 58).

В определенной степени Лао-цзы видел, что превращение предметов в свою противоположность есть всеобщее явление. В 40-м параграфе он говорит: «Превращение в противоположность — движение *дао*» (Лао-цзы, § 40), что является обобщенным выражением указанного явления.

Превращение предметов в свою противоположность, по мнению Лао-цзы, являлось процессом накопления количественных изменений. Он говорит: «Дерево в обхват толщиной вырастает из мельчайшего (ростка); девятиярусная терраса начинается с насыпки земли; путешествие в тысячу ли начинается с первого шага» (Лао-цзы, § 64); «Великие дела в Поднебесной обязательно начинаются с мелочи» (Лао-цзы, § 63). Хотя это и общеизвестные истины, тем не менее они являются убедительным подтверждением диалектики.

Наиболее глубоким толкованием превращения противоречий в предметах следует считать следующее высказывание Лао-цзы: «О несчастье! Оно является опорой счастья. О счастье! В нем притаилось несчастье» (Лао-цзы, § 58). Когда Мао Цзэдун говорил: «При определенных условиях плохая вещь может вызвать хорошие результаты, точно так же как хорошая вещь может вызвать плохие результаты»,— он имел в виду высказывание Лао-цзы. Несчастье и счастье содержатся друг в друге и взаимно проникают одно в другое, в каждом из них содержатся элементы отрицания, заложена основа для превращения в свою противоположность. В этом отношении Лао-цзы вплотную подошел к пониманию, что самоотрицание — это внутренний источник всякого движения.

Лао-цзы также считал, что превращение счастья в несчастье происходит при определенных условиях. В девятом параграфе он говорит: «Если богатые и знатные проявляют кичливость, они сами навлекают на себя беду» (Лао-цзы, § 9). «Богатство и знатность» — это счастье, а «беда» — несчастье. Условие, при котором первое переходит во второе,— кичливость. Именно поэтому Лао-цзы постоянно требовал «не кичиться» и «знать меру», чтобы предупредить превращение счастья в несчастье.

Излагая эту идею, ханьский сановник Шэньту Ган говорил: «Предостережение не переполнять имеющееся — это то, чего остерегался г-н Лао» (Хоухань-шу, гл. 29). Несомненно, что указанное Лао-цзы условие для превращения счастья в несчастье носит субъективный характер. Если же его гипертрофировать и отрицать объективные условия превращения противоречий, то, подобно жив-

шему в более позднее время Чжуан-цзы, впадаешь в релятивизм и субъективный идеализм.

Кроме сказанного, Лао-цзы дал философское обобщение превращению предметов в процессе развития, когда, достигнув расцвета, они начинают клониться к одряхлению, старости и смерти, выразив это в словах «предметы, достигнув расцвета, стареют» (Лао-цзы, § 55), которые содержат элементы диалектики, утверждающие, что при достижении предела развития предметы переходят в свою противоположность. Однако Лао-цзы не смог дать конкретный анализ понятию «сильный». Для него одинаково сильны вновь возникший или одряхлевший предмет; он считал, что и тот, и другой в своих превращениях идут к старости и смерти, ни у одного из них нет будущего. Исходя из этого, Лао-цзы выдвинул абстрактный, абсолютный принцип, выразив его в словах «крепкое и сильное — слуги смерти» (Лао-цзы, § 76). В связи с этим он всеми силами выступал против «крепкого и сильного», считая, что они «не соответствуют *дао*», а то, что не соответствует *дао*, «обречено на преждевременную смерть»: «Не соответствующее *дао* погибает раньше времени» (Лао-цзы, § 55).

В противоположность указанному принципу Лао-цзы выдвинул другой, также абстрактный и абсолютный принцип, сформулировав его: «Мягкое и слабое — слуги жизни» (Лао-цзы, § 76). Выступая против «крепкого и сильного», Лао-цзы прилагал все усилия для возвеличивания «мягкого и слабого» и выдвинул широко известный принцип «мягкое и слабое побеждает твердое и сильное». Лао-цзы считал, что «все предметы, трава и деревья при своем рождении нежны и слабы» (Лао-цзы, § 76). Но они обладают большой жизнеспособностью, полны жизненных сил и могут победить сильное, идущее к одряхлению и старости. Он говорил: «В Поднебесной нет ничего мягче и слабее воды, но она нападает на крепкое и сильное, и никто не может победить ее» (Лао-цзы, § 78), а поэтому утверждал: «Мягкое побеждает твердое, слабое побеждает сильное» (Лао-цзы, § 76).

Во времена Лао-цзы в войне при встрече с сильным противником применялась тактика: «Я не смею быть хозяином (положения), а буду гостем; я не смею наступать хотя бы на *цунь*, а отступлю назад на *чи*» (Лао-цзы, § 69). Это делалось для того, чтобы показать свое бессилие, вынуждавшее отступать из-за слабости. Это должно было вызвать высокомерие военачальников и нерадивость воинов противника, ошибки в отдаваемых распоряжениях, что позволило бы в дальнейшем победить врага в бою. Об этом и говорит фраза: «Мягкое и слабое побеждает твердое и сильное». Знаменитый стратег Сунь Бинь говорил: «При столкновении с сильными войсками противника следует показать свою слабость и ждать его» (трактат Сунь Биня о военном искусстве. Десять вопросов). Очевидно, Лао-цзы выдвинул принцип «мягкое и слабое побеждает твердое и сильное» в его основном значении, обобщив некоторые явления в природе и практический опыт вой-

ны, причем в обоих случаях присутствуют элементы диалектики.

Однако Лао-цзы ничего не говорит о том, что «мягкое и слабое» в одряхлевшем предмете есть этап, который необходимо пройти на пути к смерти, что они не могут победить «твердое и сильное» во вновь появившемся предмете, и это в теоретическом отношении является его недостатком. Он только заметил, что все «крепкое и сильное» идет к смерти. Отсюда его вывод: для того чтобы избежать положения, при котором «предметы, достигнув расцвета, стареют», необходимо всегда сохранять «мягкость и слабость». Именно в этом и заключается подлинная «сила», «сила», устраняющая смерть, что выражено в словах «сохранение мягкого называется силой» (Лао-цзы, § 52). Таким образом, Лао-цзы снова абстрагирует и абсолютизирует принцип «мягкое и слабое побеждает твердое и сильное», впадая тем самым в идеализм и метафизику.

Подводя итоги исторического урока подъема и ослабления, успехов и поражения класса рабовладельцев, Лао-цзы отразил превращение богатства и знатности рабовладельцев-аристократов в нищету и низкое положение, превращения силы и процветания в упадок и гибель, выдвинув при этом некоторые диалектические идеи, связанные с превращением противоречий. Однако он боялся превращения этих противоречий и считал, что это превращение является злом и принесет бедствия. Отсюда Лао-цзы всячески пытался предотвратить подобные превращения, предотвратить переход предмета в новое состояние после достижения высшей точки подъема.

Способом предотвращения превращения являлось так называемое «предостережение не переполнять имеющееся» (Хоухань-шу, гл. 29), «сохранение мягкого есть сила» (Лао-цзы, § 52), а также «отказ от излишеств, отказ от роскоши, отказ от расточительности» (Лао-цзы, § 29). При этих условиях Лао-цзы считал, что «можно стать долговечным» (Лао-цзы, § 44), «до конца жизни не подвергаться опасности» (Лао-цзы, § 16). В теоретическом отношении здесь Лао-цзы снова отрицает борьбу противоположностей, абсолютизирует их единство, отрицает превращение предметов в свою противоположность, стремится найти в «мягкости и слабости» «спасение» для гибнущего класса рабовладельцев. В сущности, это направлено против диалектики истории, согласно которой класс рабовладельцев в своих превращениях шел к гибели.

Одновременно, чтобы спасти класс рабовладельцев от уничтожения, основываясь на принципе «мягкое и слабое побеждает твердое и сильное», Лао-цзы придумал хитроумный способ сохранения господства рабовладельцев. Он считал, что правители должны «принять на себя грязь государства», «принять на себя несчастья государства» (Лао-цзы, § 78), т. е. принимать на себя унижения и беды страны и «называть себя одинокими, сирыми и несчастливыми» (Лао-цзы, § 39), т. е. мириться с унижениями, и в этом случае они будут достойны названия: «Глава алтаря

для жертвоприношений духам Земли и злаков», «правитель Поднебесной» (Лао-цзы, § 76).

Лао-цзы также считал, что для господства над народом (стоять над народом) и для руководства народом (стоять впереди народа) надо проявлять отсутствие желания бороться с народом за право «стоять наверху» и «впереди», и тогда, «поскольку правитель не борется, никто в Поднебесной не сможет бороться с ним» (Лао-цзы, § 66). С внешней стороны похоже, что здесь также говорится о превращении противоречий, но фактически, по словам Бань Гу, даоисты «говорят о чистой пустоте для собственного сохранения, говорят об унижении, чтобы сберечь имеющееся, но это уловка для правителей, стремящихся сидеть лицом к югу» (Хань-шу, гл. 30).

В целом в философии Лао-цзы имеются примитивные диалектические идеи, но из-за ограниченности платформы гибнущего класса, на которой стоял Лао-цзы, они не привели к прогрессивным, революционным выводам, а, наоборот, оказались во власти негативной, консервативной, идеалистической идеологической системы. Этим обусловливается и метафизическая шелуха в методологии Лао-цзы, затушевывание материалистических элементов и идей примитивной диалектики в мистическом тумане объективного идеализма. Философия Лао-цзы как идеологическая система, ее положительные и отрицательные стороны оказали огромное влияние на развитие философии в последующие века.

3. ИДЕАЛИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ КОНФУЦИЯ

Учитель Кун (551 — 479 гг. до н. э.) по имени Цю и прозвищу Чжунни уроженец г. Цзоуи в царстве Лу. Родился в конце периода Чуньцю, был потомком аристократического рода в царстве Сун и являлся основоположником «школы служилых людей». В детстве Конфуций лишился отца, жил в бедности, занимал низкое положение, изыскивая средства к пропитанию, изучил много прикладных искусств, а потому говорил о себе: «В молодости я занимал низкое положение, поэтому научился многим занятиям простых людей» (Лунь юй, гл. 9); «Меня не использовали на службе, поэтому (я владею многими) искусствами» (Лунь юй, гл. 9).

Достигнув зрелого возраста, Конфуций занимал в течение какого-то времени должность хранителя складов, смотрителя пастбищ, затем был назначен с повышением на должность «смотрителя общественных работ», т. е. ведал строительными работами, а в возрасте более 50 лет в течение трех месяцев занимал в царстве Лу должность начальника судебного приказа.

Конфуций представлял реформистскую группировку в рядах рабовладельческого класса. Он выступал за проведение реформ, как выгодных, так и невыгодных для старого строя, проявлял уступчивость в отношении вновь возникших сил, избегая коренных

изменений. Для этого Конфуций, «не имея даже времени согреть циновку, на которой он сидел» (Хуайнань-цзы, гл. 19), разъезжал с поучениями по правителям отдельных царств, но, поскольку высказываемые им идеи не соответствовали требованиям времени, потерпел в своих усилиях неудачу и отказался от службы.

Политическая платформа реформистской группы рабовладельческого класса, на которой стоял Конфуций, четко определила особенности его идеологической системы, выражавшиеся в примиренчестве и компромиссе. В течение всей жизни Конфуций главным образом содержал частную школу, работая на поприще образования и науки. Среди его учеников «было 72 человека, глубоко постигших шесть видов искусств» (т. е. правила поведения, музыку, стрельбу из лука, управление колесницей, письмо, математику).

«Лунь юй» — запись высказываний и поступков Конфуция — главный источник для изучения идеологии Конфуция.

3.1. ЭТИКО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ИДЕИ В ПРИНЦИПЕ «РУКОВОДИТЬ НАРОДОМ С ПОМОЩЬЮ ДОБРОДЕТЕЛИ И ВНОСИТЬ В НАРОД ПОРЯДОК С ПОМОЩЬЮ ПРАВИЛ ПОВЕДЕНИЯ»

Этико-политические идеи Конфуция обычно характеризуют как теорию управления с помощью добродетели (правил поведения), поскольку они выражают основные политические взгляды, присущие только «школе служилых» людей, созданной Конфуцием.

В конце периода Чуньцю вслед за изменением производственных отношений началась феодализация надстройки, что нашло выражение в сохранившихся свидетельствах, например в царстве Цзинь были «отлиты треножники с текстом законов» (Цзо-чжуань, гл. 53), «чжэнцы отлили тексты законов» (Цзо-чжуань, гл. 43). Публикация зафиксированных законов — это своего рода мера, принятая для ограничения привилегий рабовладельцев-аристократов. В ответ на эту реформу Конфуций выдвинул теорию управления на основе добродетели (правил поведения). Он говорил: «Если руководить народом с помощью законов и вносить в народ порядок с помощью наказаний, народ будет стремиться избежать наказания и не будет испытывать стыда. Если же руководить народом с помощью добродетели и вносить в народ порядок с помощью правил поведения, народ будет знать стыд и исправится» (Лунь юй, гл. 2). Здесь под добродетелью имеется в виду нравственное перевоспитание, а под правилами поведения — система правил, главным образом система родовых отношений рабовладельческого строя.

С точки зрения Конфуция, «отливка треножников с текстом закона», установление и доведение до всеобщего сведения писаных законов могли привести только к управлению с помощью административных распоряжений и наказаний, а это вызовет

у народа стремление избежать наказаний, но не вызовет стыда за совершенное преступление. Если же руководить народом на основе моральных принципов класса рабовладельцев, ограничить народ правилами поведения, существовавшими при династии Чжоу, это даст возможность не только заставить народ стыдиться преступления, но и вызовет в нем охотное желание подчиниться правителю владения. Можно заметить, что теория Конфуция об управлении на основе добродетели (правил поведения) является теорией, направленной на защиту диктатуры рабовладельческого класса в условиях крушения рабовладельческого строя. Основная особенность так называемого «учения служилых» (Жи-цзи, гл. 23) состоит в преувеличении значения перевоспитания на основе правил поведения и долга, и главным для нее является «атака на сердца».

3.2. УПРАВЛЕНИЕ НА ОСНОВЕ ПРАВИЛ ПОВЕДЕНИЯ

Управление на основе правил поведения — центральный пункт и точка опоры этико-политических идей Конфуция. Конфуций говорил: «(Установления династии Чжоу) основываются (на установлениях) двух династий. О, как они богаты и совершенны! Я следую за Чжоу» (Лунь юй, гл. 3). Он считал, что правила поведения при династии Чжоу возникли на основе правил поведения династий Ся и Шан, они богаты и многогранны, поэтому он придерживается правил поведения династии Чжоу. Восхваление правил поведения при династии Чжоу — это восхваление рабовладельческого строя Западной Чжоу. В связи с этим Конфуций глубоко ненавидел и всеми силами выступал против таких явлений, как наблюдавшийся упадок правил поведения и музыки, коренные изменения в гражданском состоянии, посягательства на права высших, организаций беспорядков и т. д.

Для того чтобы поддержать и защитить управление, основанное на правилах поведения, Конфуций выдвинул требование об «исправлении имен», пытаясь с помощью выражающих понятия слов исправить действительность и изменить положение в обществе, когда «правитель не правитель, слуга не слуга, отец не отец, сын не сын», и вместо этого восстановить авторитет родоиерархической системы рабовладельческого строя, когда «правитель был правителем, слуга — слугой, отец — отцом и сын — сыном» (Лунь юй, гл. 15), как это предусматривалось правилами поведения династии Чжоу. Конфуций считал, что, если «имена неправильны, речь противоречива; когда речь противоречива, дела не завершаются успехом; когда дела не завершаются успехом, не процветают правила поведения и музыка; когда не процветают правила поведения и музыка, наказания и штрафы налагаются неправильно; народу некуда поставить ноги и положить руки» (Лунь юй, гл. 16).

Слова Конфуция показывают, что запутанность в гражданском состоянии оказывала чрезвычайно серьезное и глубокое влия-

ние на разрушение существовавших при династии Чжоу правил поведения и кризис рабовладельческого строя. Они также доказывают, что требования Конфуция об «исправлении имен» было возвращением к прошлому. Согласно чжоуским правилам поведения, решение вопросов, связанных с «правилами поведения, музыкой и военными походами, исходит от Сына Неба», но в создавшейся реальной обстановке эти решения стали «исходить от владетельных князей», «от высших сановников», и даже «второстепенные сановники стали держать в своих руках жизнь государства» (Лунь юй, гл. 19). Прерогативы вырабатывать правила поведения, создавать музыку и право выступать в военные походы перешли от Сына Неба к владетельным князьям, высшим сановникам, и даже слуги высших сановников стали держать в своих руках власть в государстве.

Полный крах чжоуских правил поведения — исторически прогрессивное явление, отражающее рост и возмужание вновь возникших феодальных сил. Тем не менее Конфуций, стоявший на политической платформе защиты чжоуских правил поведения и высказывавший политическую точку зрения, сформулированную как «исправление имен», отвергал прогрессивный характер происходивших изменений и говорил, что «в Поднебесной исчезло *дао*» (Лунь юй, гл. 19).

Согласно чжоуским правилам поведения, танцевально-музыкальная труппа Сына Неба *ба и* насчитывала 64 человека, которые выстраивались в восемь рядов по восемь человек в каждом ряду, труппа у владетельных князей носила название *лю и* (шесть рядов по шесть человек в ряду) и труппа у сановников — *сы и* (четыре ряда по четыре человека в ряду). Однако в царстве Лу Цзи-ши, представитель вновь возникших феодальных сил, занимавший должность сановника, устраивал «в храме танцы, в которых танцоры выстраивались в восемь рядов» (Лунь юй, гл. 3), т. е. он присваивал себе достоинства правителя государства. В связи с этим Конфуций говорил: «Если это можно вынести, то что тогда нельзя выносить?» (Лунь юй, гл. 3), выразив таким образом свое крайнее возмущение.

Что касается самого Конфуция, то он изо всех сил стремился выполнять различные предписания, предусмотренные чжоускими правилами поведения. Хотя уже в то время это являлось проявлением косности, идущей наперекор линии развития и свидетельствовало об отсталости, Конфуций, не понимая этого, недовольно говорил: «Когда государю служат, выполняя все правила поведения, люди считают это угодничеством» (Лунь юй, гл. 4).

Все сказанное убедительно показывает, что цель Конфуция, стоявшего за управление на основе правил поведения и настаивающего на «внесении в народ порядка с помощью правил поведения», заключалась в защите рабовладельческого строя, особенно родоиерархической системы.

Однако Конфуций не принадлежал к твердолобым в рядах

рабовладельческого класса, он был реформистом, хотя и упрямым, но не твердым. Чтобы защитить основное содержание чжоуских правил поведения, он вносит в них поправки, не имевшие, правда, решающего значения. Согласно чжоуским правилам поведения, «они не снисходили до простого народа», в то время как разработанная Конфуцием система управления на основе правил поведения предусматривала «внесение в народ порядка с помощью правил поведения». С одной стороны, это доводило правила поведения до народа, а с другой — расширяло сферу применения ограничений, накладываемых управлением на основе правил поведения. Кроме того, Конфуций связал правила поведения с «уступчивостью», считая, что «с помощью правил поведения и уступчивости можно управлять государством» (Лунь юй, гл. 5). Его ученик Ю-жо заявлял: «При использовании правил поведения ценится достижение согласия» (Лунь юй, гл. 1), и это заявление проникнуто духом соглашательства и компромисса.

3.3. УПРАВЛЕНИЕ НА ОСНОВЕ ДОБРОДЕТЕЛИ

Идея об управлении на основе добродетели является продолжением и развитием идеи Чжоу-гуна, выраженной в словах: «Уважать добродетель, охранять народ». С точки зрения Конфуция, управление на основе добродетели — лучший способ защиты чжоуских правил поведения. Он говорил: «Правящий с помощью добродетели подобен Полярной звезде, которая занимает свое место, а все другие звезды окружают ее» (Лунь юй, гл. 2). Смысл цитаты — если, управляя государством, пользоваться методом морального перевоспитания, в этом случае правитель государства становится подобным Полярной звезде, он будет спокойно занимать свое место, а народ, являющийся его слугой, будет окружать его, подобно звездам. Главная причина того, почему управление на основе добродетели имеет такую силу, может быть выражено всего лишь в одном понятии «человеколюбие».

Содержание этико-политической категории «человеколюбие» чрезвычайно емко. Применительно к идеологической системе Конфуция можно говорить, что управление на основе добродетели — это то же самое, что и управление на основе человеколюбия. Социальная роль «человеколюбия» состояла главным образом в смягчении общественных противоречий, защите чжоуских правил поведения и спасении рабовладельческого строя от гибели.

«Сдерживание себя и возврат к правилам поведения» (Лунь юй, гл. 15) — вот главный смысл, который Конфуций вкладывал в понятие «человеколюбие». «Сдерживать себя» — значит везде ограничивать себя; «возврат к правилам поведения» — значит во всем следовать чжоуским правилам поведения, о чем Конфуций говорил: «На то, что противоречит правилам поведения, нельзя смотреть; то, что противоречит правилам поведения, нельзя слушать; то, что противоречит правилам поведения, нельзя делать» (Лунь

юй, гл. 15). Он же говорил: «Если человек не обладает человеколюбием, как он может соблюдать правила поведения?» (Лунь юй, гл. 3). С точки зрения Конфуция, человек, не обладающий человеколюбием, не может правильно относиться к «правилам поведения». Он совершенно ясно выразил мысль, что «сдерживание» себя — это средство, а «возврат к правилам поведения» — цель, смысл которой в том, что «человеколюбие» подчинено «правилам поведения» и служит защитой чжоуских правил поведения.

Высказывание: «Почтительность младших братьев к родителям и старшим братьям — основа человеколюбия» (Лунь юй, гл. 1) — говорит, что почтительность младших братьев — основа «человеколюбия», а это и есть наиболее глубокое отражение взглядов рабовладельческого строя при Западной Чжоу.

При Западной Чжоу существовал родовой рабовладельческий строй, особенностью которого являлось полное совпадение родовых и иерархических отношений, моральных принципов и управления, власти рода и политической власти, власти правителя и власти рода. Отсюда почтительность младших братьев к отцам и старшим братьям внутри рода, которая в политическом отношении приводила к преданности правителю, о чем Конфуций и говорил: «Сыновья почтительность к родителям и оказание милостей делают народ преданным» (Лунь юй, гл. 2). Ю-жо заявлял: «Среди почтительных к родителям и уважительных к старшим братьям мало любящих выступать против вышестоящих; среди нелюбящих выступать против вышестоящих никогда не было любящих поднимать смуты» (Лунь юй, гл. 1). Совершенно очевидно, что, ратуя за человеколюбие, основанное на «проявлении родственных чувств к тем, к кому они должны проявляться», и «почтительности младших братьев к родителям и старшим братьям», Конфуций опять-таки ставил целью «возврат к правилам поведения», чтобы путем усиления родовых отношений поддержать иерархическую систему.

На вопрос: «Что такое человеколюбие?» — Конфуций ответил: «Любовь к людям» (Лунь юй, гл. 15), и это является новым суждением в истории китайской этики. Когда Конфуций говорил «сдерживание себя и возврат к правилам поведения», это касалось только отношений между индивидом и общественной системой, в то время как слова «человеколюбие — это любовь к людям» указывают на отношения между отдельными людьми. Конкретное содержание понятия «любовь к людям» не разъясняется Конфуцием, но, исходя из духа его идеологической системы, можно полагать, что в него входили такие понятия, как преданность, снисходительность, почтительность к родителям, уважение к старшим, великодушие, правдивость, сметливость, милость и т. д.

Хотя Конфуций стоял за «проявление родственных чувств к тем, к кому они должны проявляться», и за «уважение к тем, к кому уважение должно оказываться», однако провозглашенное им понятие «любовь к людям» носит в определенной степени абстрактный, всеобъемлющий смысл. В классовом обществе не мо-

жет быть всеобщей любви к людям, но тем не менее не было недостатка в выступавших за эту любовь. Любовь носит классовый характер. Из-за противоположности классовых интересов любовь и ненависть всегда находятся в противоречии. Так, высказывание: «Не делай людям того, чего не пожелаешь себе» (Лунь юй, гл. 15) — указывает путь, ведущий к преданности и прощению, основанный на принципе «судить о других по себе», является главным содержанием понятия «любовь к людям», которой не может быть в отношениях между рабовладельцами и рабами, поскольку у них противоположные интересы: ее даже не осуществить между рабовладельцами. Конфуций сам ясно указал: «Только обладающий человеколюбием может любить людей и ненавидеть людей» (Лунь юй, гл. 5, с. 75), следовательно, если «можно ненавидеть людей», то нельзя любить всех.

Конфуций ненавидел Чэнь Хэна, убившего правителя Цзиши, устраивавшего «в храме предков танцы, в которых танцоры выстраивались в восемь рядов»,— рабов, поднимавших бунты; всех нарушавших правила поведения и выступавших против вышестоящих. Однако это не мешало Конфуцию ратовать за «любовь к людям» как всеобщую любовь, и его целью было смягчить таким путем противоречия между противоборствующими классами и внутренние противоречия господствующего класса, чтобы поддержать и укрепить диктатуру класса рабовладельцев. Классовый характер выдвинутого Конфуцием понятия «человеколюбие» скрыт в ложной концепции о «любви к людям».

С точки зрения истории философии, т. е. с точки зрения истории познания, определение, что человеколюбие как «любовь к людям» отражает более глубокое познание человека и отношений между людьми по сравнению с предшествующей эпохой, дало материал для развития этических идей в дальнейшем.

Конфуций говорил о «почтительности», «великодушии», «правдивости», «сметливости» и «милости», считая, что «тот, кто способен распространить в Поднебесной эти пять качеств, является человеколюбивым» (Лунь юй, гл. 20). «Великодушие» и «милость» связаны с народом. «Великодушие» требует от правителя проводить в отношении народа, являющегося его слугой, более великодушную политику. Конфуций выражал недовольство тем, что «войны ведутся с помощью необученного народа» (Лунь юй, гл. 16), что, «не научив народ правилам поведения, его убивают за совершенные преступления» (Лунь юй, гл. 24), что лица, «находясь наверху, не проявляют великодушия» (Лунь юй, гл. 4).

Он считал, что использование на войне народа, не прошедшего обучения, ведет только к напрасной гибели человеческих жизней; не перевоспитывать народ, но в случае совершения преступления отрубать виновному голову — проявление жестокости. Под «милостями» имеется в виду предоставление народу определенных материальных благ. Конфуций говорил: «Низкий человек мечтает как бы удостоиться милости» (Лунь юй, гл. 5)

5—413

или «Низкий человек знает только выгоду» (Лунь юй, гл. 5), что отражало его классовые предрассудки. Однако Конфуций вовсе не отрицал значения материальных выгод для трудового народа. Он относился к оказанию милостей народу и предоставлению выгод народу как к важному моменту в понятии «человеколюбие» и утверждал, что народ сначала надо «сделать богатым», а затем «воспитать его» (Лунь юй, гл. 16), т. е. сначала поддержать существование народа, а уж затем браться за его перевоспитание.

Конфуций считал: «(В государстве) должно быть достаточно пищи и достаточно оружия, а тогда народ будет доверять правителю» (Лунь юй, гл. 15). Под принципом «достаточно пищи» имеется в виду достаточное количество зерна. Наличие зерна Конфуций рассматривал как первое, важное условие для приобретения доверия народа. Исходя из этой идеи, Конфуций с похвалой отозвался о Цзы-чане, просвещенном политическом деятеле в царстве Чжэн, сказав про него, что «он обладает четырьмя качествами благородного мужа», причем одним из них было то, что «заботясь о народе, он оказывает ему милости» (Лунь юй, гл. 6).

Включив «великодушие» и «милости» в содержания понятия «человеколюбия», Конфуций отнюдь не судил о других по себе, а беспокоился о народе. Он ясно указывал: «Великодушие позволяет привлечь к себе народ», «милости достаточны, чтобы сделать людей годными к использованию» (Лунь юй, гл. 20), имея в виду исключительно привлечение к себе большого количества людей, более эффективное их использование. Конфуций считал, что «благородный человек стойко переносит нужду, а низкий человек в нужде становится распущенным» (Лунь юй, гл. 18), и в этом высказывании, можно сказать, вскрыл всю суть своих идей. Проповедуя идею об оказании народу милости и предоставлении ему выгод, Конфуций преследовал цель предупредить возможные нежелательные действия народа, оказавшегося в безвыходном положении.

Наконец, теория Конфуция об управлении на основе добродетели и его идея о «человеколюбии» вовсе не ограничивались только идеями нравственного воспитания, она отнюдь не исключала наказаний и штрафов. Он ясно указывал: «Благородный человек думает о добродетели» и «благородный человек думает, как бы не подвергнуться наказанию» (Лунь юй, гл. 5), т. е. благородный человек беспокоится и о добродетели, и о наказании, что сформулировано как «великодушие и жестокость помогают друг другу» (Цзо-чжуань, гл. 49).

Упреки Конфуция в адрес теории «руководить народом с помощью добродетели и вносить в народ порядок с помощью правил поведения» были связаны лишь с жалобами на наказания и штрафы и их слишком широкое применение, но не были направлены против самих наказаний и штрафов. Он выступал против «не учить (народ) и тем менее убивать (за совершенное преступле-

ние)» и ратовать за «учить (народ), а уж затем казнить», но не говорил «учить и не казнить». Конфуций хвалил Цзы-лу, который «одним словом мог решить судебное дело» (Лунь юй, гл. 15), открыто заявлял, что и сам он «при разборе судебных дел» ничем не отличается от других (Лунь юй, гл. 15).

Как показывают многочисленные факты, в теории управления на основе добродетели, разработанной Конфуцием, предусматривались наказания и штрафы. Одновременное применение добродетели и наказаний (правила поведения и закон), содействие добродетели с помощью закона — вот основное положение, проходящее красной нитью через созданную Конфуцием теорию «школы служилых», характер ее сущности.

Подытоживая вышесказанное, становится ясно, что созданной Конфуцием теории управления на основе добродетели присущ реформизм рабовладельческого класса. Исходя из предпосылки защитить рабовладельческий строй, Конфуций делал уступки вновь возникшим силам, шел на соглашательство. Это определило двойственный характер его теории, которая из-за этого не потеряла полностью своей значимости. Положение Конфуция, что сначала надо «обогатить народ», а затем «научить его» — фактически своего рода признание экономических интересов народных масс или уступка им. Идея о необходимости оказывания народу милости, предоставления ему выгод привела к тому, что Конфуций в важном теоретическом вопросе о долге и выгоде не противопоставлял долг выгоде, а поставил на первое место долг, на второе — выгоду и подчинил выгоду долгу. Поэтому он говорил: «Благородный человек ставит на первое место долг» (Лунь юй, гл. 20), «Сначала (проявляет) долг, затем приобретает (выгоду), поэтому людям не надоедают его приобретения» (Лунь юй, гл. 17), необходимо, «видя выгоду, думать о долге» (Лунь юй, гл. 17).

Говоря о трудовом народе, Конфуций считал необходимым «предоставлять народу выгоды в том, что он считает выгодным для себя» (Лунь юй, гл. 23), однако следует действовать так, чтобы народ понимал долг, иначе «низкие люди, обладающие смелостью, но лишенные долга, займутся разбоем» (Лунь юй, гл. 20), а это нарушит долг в отношении господствующего класса и повредит его интересам.

Одна из важных особенностей конфуцианской теории управления состоит в требовании «ценить народ». Представления, что народом надо управлять «великодушно», а кормить народ надо «милостиво», и взгляд, что народ сначала нужно обогатить и только потом учить, выражают содержание понятия «человеколюбие» и в то же время ярко проявляются в требовании «ценить народ». Конфуций подчеркивал, что «можно убрать командующего тремя армиями, но нельзя лишить простолюдинов их стремлений» (Лунь юй, гл. 10), и говорил даже о необходимости «использовать народ так, словно совершаешь важное жертвоприношение» (Лунь юй, гл. 15), т. е. народ нужно использовать, держась так же строго

и серьезно, как при совершении важных жертвоприношений, без всякого легкомыслия.

Рабовладельческий класс издавна рассматривал рабов как «умеющий говорить инструмент», и с этой точки зрения выдвинутое Конфуцием требование «ценить народ» в определенной степени отражает ту важную роль «народа» в период крушения рабовладельческого строя, которой уже нельзя было пренебрегать. Не случайно Мэн-цзы, выражавший идеологию вновь возникшего в период Чжаньго класса землевладельцев, развил конфуцианское понятие «человеколюбие» и превратил его в теорию «управления на основе человеколюбия».

3.4. КОНЦЕПЦИЯ О ВОЛЕ НЕБА В ПОНЯТИЯХ «БОЯТЬСЯ ВОЛИ НЕБА» И «ПОЧИТАТЬ ДУХОВ И ДУШИ УМЕРШИХ, НО ДЕРЖАТЬСЯ ОТ НИХ ПОДАЛЬШЕ»

Отношения между небом и человеком являлись центральным вопросом в философской борьбе в доциньский период. Божественная власть — это обожествление власти правителя, а воля Неба — это обожествление воли правителя. В конце периода Чуньцю, вслед за ослаблением рабовладельческой власти правителя, авторитет божественной власти и воли Неба был окончательно утерян. Для того чтобы поддержать власть правителя на земле, Конфуций распространял представление о божественной власти на Небе. Он говорил про Яо: «Только Небо более велико (чем он)! Только Яо подражал ему!» (Лунь юй, гл. 9), желая сказать, что только Небо — самое великое, только один Яо был в состоянии подражать ему. Здесь «Небо», о котором говорит Конфуций, олицетворяет дух «Верховного императора» в религии.

Конфуций предостерегал: «Провинившемуся перед Небом не о чем больше молиться» (Лунь юй, гл. 3), считая, что Небо — это глава над всеми духами и если провиниться перед батюшкой-Небом, то не останется ничего, о чем можно было бы молиться. «Знание воли Неба» Конфуций рассматривал как необходимое условие для благородного человека, считая, что, «не зная воли (Неба), нельзя стать благородным человеком» (Лунь юй, гл. 24). О себе Конфуций говорил, что он «в пятьдесят лет познал волю Неба» (Лунь юй, гл. 2), и похвалялся тем, что «Небо породило в нем добродетель» (Лунь юй, гл. 8), что добродетель якобы получена им от батюшки-Неба и что можно поделать с тем, что выступающие против него лица не удостоились ее. Небо — это высшая власть, воле Неба нельзя противиться. Конфуций говорил: «Распространиться ли *дао*? Это зависит от воли Неба. Погибнет ли *дао*? Это зависит от воли Неба. Что может поделать Гунбо Ляо с волей неба?» (Лунь юй, гл. 17).

По мнению Конфуция, осуществление его политических взглядов *(дао)* полностью зависит от воли Неба, и разве Гунбо Ляо

или кто-нибудь другой может что-либо поделать с волей Неба? Именно поэтому его ученик Цзы-ся говорил: «Смерть и жизнь зависят от воли (Неба), богатство и знатность в руках Неба» (Лунь юй, гл. 15). Все отношения между людьми регулируются волей Неба. Исходя из того что волю Неба нельзя нарушать, Конфуций всеми силами ратовал за то, что «благородный муж боится трех вещей: он боится воли Неба, боится великих людей и слов совершенно мудрых» (Лунь юй, гл. 19). Идеологическая сущность «трех вещей, вызывающих страх», состоит в том, что, прикрываясь авторитетом «воли Неба», создается атмосфера преклонения и страха перед «великими людьми» и «совершенномудрыми», чтобы таким путем лишить революционные силы идейного оружия. Ясно, что Конфуций был верен идеалистической концепции воли Неба.

Концепция Конфуция о воле Неба, как и вся его идеологическая система, противоречива. Распространяя концепцию о воле Неба, Конфуций одновременно подчеркивал значение деятельности человека, что находит выражение в испытываемых им некоторых сомнениях и в желании сделать оговорки в отношении воли Неба, роли духов и душ умерших, когда «Фань Чи спросил его о мудрости», Конфуций ответил: «Стремиться к тому, чтобы народ выполнял свой долг почитать духов и души умерших, но держался от них подальше, можно назвать мудростью» (Лунь юй, гл. 7). Поистине мудрый ответ. С одной стороны, Конфуций требовал руководить народом и побуждать его заниматься тем, что ему положено делать, а с другой — относиться к духам и душам умерших с уважением, но держаться от них подальше.

На вопрос Цзы-лу: «Как служить духам и душам умерших?» — Конфуций дал следующий ответ: «Не научившись служить людям, можно ли служить духам?», а когда Цзы-лу «спросил о смерти», сказал: «Не зная, что такое жизнь, можно ли знать смерть?» (Лунь юй, гл. 14). Это ясно показывает, что Конфуций ставил на первое место деятельность человека, а в отношении духов и душ умерших занимал уклончивую позицию, не желая давать ответа. Именно поэтому в «Лунь юй» записано, что «учитель не говорил о необычном, силе, беспорядках и духах» (Лунь юй, гл. 8). Идеи Конфуция, предлагавшие ценить деятельность человека и пренебрегать духами и душами умерших, как это совершенно очевидно, были направлены на смягчение противоречий между Небом и человеком, меняли или подкрепляли традиционную концепцию о воле Неба.

3.5. «ОБЛАДАЮЩИЕ ЗНАНИЯМИ ОТ РОЖДЕНИЯ» И «ОБЛАДАЮЩИЕ ЗНАНИЯМИ БЛАГОДАРЯ УЧЕНИЮ» В ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

Теория познания Конфуция также полна противоречий и в основном дуалистична.

Откуда к человеку приходит знание? Это первый вопрос, на который любая теория познания должна прежде всего дать ответ. Конфуций говорил: «Обладающие знаниями от рождения стоят выше всех; обладающие знаниями благодаря учению следуют за ними; те, кто приступил к учению, оказавшись в затруднительном положении, следуют за ними; те, кто, оказавшись в затруднительном положении, не учится, стоит ниже всех среди народа» (Лунь юй, гл. 19). В приведенной цитате выражена главная идея теории Конфуция об источнике познания, и в ней выражены общие принципы его теории познания.

Теории познания Конфуция присущ ярко выраженный дуализм. С одной стороны, он признает существование «обладающих знаниями от рождения», т. е. считает, что познание дано от природы, принесено от чрева матери. Это чистейший трансцендентальный идеализм. С другой стороны, он не отрицает, что наряду с «обладающими знаниями от рождения» имеются противостоящие им «обладающие знаниями благодаря учению», т. е. признает, что познание приобретается последующим после рождения учением. Это — ясно выраженное положение наивного материализма.

Априори Конфуций наделял «великих людей» и «совершенномудрых» из класса рабовладельцев природной мудростью, способностями и умом, относя их к высшей категории людей, «обладающих знаниями от рождения». Широкие массы трудового народа включались им в низшую категорию людей, которые, «оказавшись в затруднительном положении, не учатся». При этом он, кроме того, полагал, что «только обладающие знаниями высокопоставленные люди и глупцы из нижестоящих не меняются» (Лунь юй, гл. 20), подчеркивая этим мысль, что обладающих знаниями представителей высших кругов и глупцов, принадлежащих к низшим кругам, не переделать. Исходя из этих трансцендентных взглядов, Конфуций считал, что «народ можно заставить пользоваться (чем-нибудь), но нельзя заставить понять, почему» (Лунь юй, гл. 9), т. е. можно заставить народ делать, как нужно, но нельзя заставить понять, зачем нужно делать именно так. Подобная политика оглупления народа показывает, что на теории познания Конфуция отчетливо видно кредо рабовладельческого класса.

Положение «обладающие знаниями благодаря учению» противоположно формулировке «обладающие знаниями от рождения», и, поскольку оно признает, что знание возникает от учения, если говорить об его сущности, оно материалистично.

Конфуций занимался главным образом педагогической деятельностью, причем в процессе педагогической работы он подчеркивал значение «знаний, приобретенных благодаря учению», а не «знаний от рождения». Он не разъясняет также, кого он относит к «обладающим знаниями от рождения». Конфуций заявлял: «Я не отношусь к тем, кто родился со знаниями. Я люб-

лю древность и, проявляя понятливость, приобрел их» (Лунь юй, гл. 7), открыто признав, что познание приобретено им упорным трудом. Именно в связи с этим он уделял большое внимание осведомленности, считая ее наиболее надежным источником познания. Он говорил о необходимости «слушать многое, выбирать из услышанного лучшее и следовать ему; видеть многое и запоминать увиденное» (Лунь юй, гл. 8), т. е. необходимо больше слушать, выбирая из услышанного разумное, и использовать его; больше наблюдать и запоминать увиденное. Конфуций полагал, что мудрость, способности и ум приобретаются подобным учением, а о благородном человеке, не соблюдающем достоинства, говорил: «Хотя и учится, его знания непрочны» (Лунь юй, гл. 1).

Кроме того, Конфуций заявлял: «Среди трех человек, с которыми я иду по дороге, для меня обязательно находится учитель, я выбираю хорошего и следую ему, а нехороших исправляю» (Лунь юй, гл. 8). Этим Конфуций делает важный вклад в теорию познания, он требует учиться не только у «хороших», но и у «нехороших», т. е. извлекать пользу от обучения и у так называемых «учителей с обратной стороны».

Подчеркивая значение учения, Конфуций подходит к идее о диалектической связи учения и мышления. Он считал, что «учиться и не размышлять — напрасная трата времени; размышлять и не учиться — губительно» (Лунь юй, гл. 2), т. е. необходимо соединение с мышлением. Чтение книг без обдумывания прочитанного не приносит никаких результатов, а мышление без чтения книг только утомляет. Обобщая собственный опыт, Конфуций говорил: «Я часто целые дни не ем и целые ночи не сплю, все думаю, но от этого нет пользы. Лучше учиться» (Лунь юй, гл. 18). Учение — основа мышления, мышление — углубление изученного, учение и мышление одинаково важны и полезны друг другу.

Конфуций уделял большое внимание изложению отношений между знаниями и действиями (т. е. теории и практики.— *Прим. перев.*). Он особенно подчеркивал единство знаний и действий, необходимость учения для применения его на практике. Он полагал: «Если кто-то считает мудрым того, кто является мудрым и с пренебрежением относится к женской красоте, отдает все силы служению родителям, не щадит своей жизни на службе правителю, поддерживает отношения с друзьями и своими речами приобретает их доверие, хотя о нем и скажут, что он не учился, я обязательно назову его ученым человеком» (Лунь юй, гл. 1). Фактически это означает, что «действие» есть выражение «науки».

Конфуций особенно подчеркивал, что подмечать необходимое в действиях и применять его на практике есть цель обучения и критерий, по которому проверяется обучение. Он говорил: «Хотя он и заучил триста стихотворений «Ши-цзина», но, если ему вручить (дела) управления государством, он не справится с ними. Если его послать в соседние государства, он не сможет самостоятельно отвечать на вопросы. Какая польза от того, что он столь-

ко прочитал?» (Лунь юй, гл. 16). С точки зрения Конфуция, если кто-то и заучил наизусть триста стихотворений «Ши-цзина», тем не менее он может не справиться с порученными ему делами, связанными с управлением государством; если послать его в соседние государства, возглавляемые чжухоу, он может оказаться не в состоянии самостоятельно вести переговоры. И хотя такой человек прочитал много книг, от этого нет никакой пользы. Идея Конфуция о применении знаний на практике содержит элементы наивного материализма и является положительным моментом в его педагогических взглядах.

«Лунь юй» начинается фразой: «Учиться и время от времени повторять выученное» (Лунь юй, гл. 1) и далее: «По природе (люди) близки друг к другу, но в процессе обучения далеко отходят друг от друга» (Лунь юй, гл. 20). Употребленное в приведенных цитатах два раза слово «изучать» указывает на повторение действия. У Конфуция есть афоризм «слушаю слова людей и смотрю на их действия» (Лунь юй, гл. 6). В этом афоризме выражается идея о единстве слова и действия, требование учиться и применять выученное на практике и подчеркивается, что действие — это критерий для проверки познания. Помимо этого, Конфуций ясно указывает, что его отношение к людям определяется тем, что «если кто-то (совершит поступок), за который заслуживает похвалы, значит, есть поприще, на котором его можно использовать» (Лунь юй, гл. 18). В этой цитате иероглиф *ши* (испытывать) имеет значение «использовать». Хваля кого-нибудь, Конфуций всегда говорил о необходимости «использования» его в целях проверки. Это также является выражением идеи о проверке знаний в действиях.

Кроме того, по мере накопления опыта в педагогической деятельности Конфуций выдвинул немало идей и предложений, проникнутых духом материализма; например, «зная что-либо, считай, что знаешь; не зная, считай, что не знаешь,— это и есть (правильное отношение) к знанию» (Лунь юй, гл. 2). «Учитель категорически воздерживался от четырех вещей: не вдавался в пустые размышления, не был категоричен в своих суждениях, не проявлял упрямства и не думал о себе лично» (Лунь юй, гл. 10). Первая цитата говорит о честном отношении к познанию, вторая решительно предупреждает против субъективизма и упрямства. Конфуций также говорил: «Благородный человек выдвигает людей не по их словам, но и не отбрасывает (хорошие) слова, если они сказаны (недостойным) человеком» (Лунь юй, гл. 18), желая этим сказать, что человека и его слова необходимо анализировать, отыскивая сущность в реальных фактах.

Представление Конфуция о «приобретении знаний благодаря учению» оказывало глубокое влияние на историю развития китайской философии в течение продолжительного времени, но ему была присуща историческая, классовая ограниченность. Содержание понятий «учение» и «знание», значение которых подчеркивал

Конфуций, не выходило за рамки литературы о законодательной деятельности и этических норм поведения, оно касалось, например, только «изучения литературы», «изучения стихов», «изучения правил поведения», «изучения перемен», «изучения *дао*», «познания человека», «познания воли Неба», «осознания ошибок», «осознания значения слов» и т. д., в то время как к познанию явлений природы проявлялось пренебрежение, более того, выражались протесты против познания проблем, связанных с производством, поскольку считалось, что этим занимаются низкие люди, а занимающие высокое положение должны только «любить правила поведения», «любить долг», «любить доверие», и этого вполне достаточно для подчинения масс и управления народом, поэтому «к чему нужно заниматься земледелием?» (Лунь юй, гл. 16).

4. ДОПУЩЕНИЕ ЧРЕЗМЕРНОСТИ ТАК ЖЕ ПЛОХО, КАК И ОТСТАВАНИЕ — «ПУТЬ ЗОЛОТОЙ СЕРЕДИНЫ»

«Путь золотой середины» — методология реформизма Конфуция и одно из основных звеньев его идеологии.

Конфуций говорил: «Золотая середина, как добродетельный принцип, является наивысшим принципом, но народ давно уже не обладает им» (Лунь юй, гл. 7). Другими словами, золотая середина — самый высокий принцип добродетели, но народ уже давно лишился этой добродетели. Понятие «золотая середина» употребляется в «Лунь юе» всего один раз в вышеприведенной цитате, и ему не дается объяснения. Только в комментариях к «Лунь юю» поясняется: «Держать в руках две крайности, но использовать для народа лежащую между ними середину» (Лунь юй, гл. 7). Это и есть принцип «держать два конца, но использовать середину», согласно которому между двумя стоящими друг против друга противоречиями выбирается «средний путь», не допускающий как «чрезмерности», так и «отставания», с тем чтобы смягчить противоречия и предотвратить их обострение. Фактически это теория компромисса и теория смягчения противоречий.

Давая оценку своим ученикам, Конфуций говорил: «Ши (он же Цзы-чжан) чрезмерен, Шан (он же Цзы-ся) отстает», а затем добавил: «Чрезмерность так же плоха, как и отставание» (Лунь юй, гл. 14).

Как считал Конфуций, Цзы-чжан проявлял излишнюю поспешность (был чрезмерен), а Цзы-ся топтался на месте (отставал), ни один из них не отвечал понятию «путь золотой середины», а поэтому он и сказал: «Чрезмерность так же плоха, как и отставание». Легко заметить, что недопущение чрезмерности и отставания — это и есть «золотая середина», другими словами, «золотая середина» — это смягчение противоречий и

компромисс между «чрезмерностью» и «отставанием» (два конца).

Кроме того, Конфуций говорил: «Когда не находишь человека, придерживающегося середины, чтобы завязать с ним дружбу, обязательно сталкиваешься либо с несдержанными, либо с осторожными. Несдержанные стремятся вперед, а осторожные ничего не делают» (Лунь юй, гл. 16). В реальной жизни, если нет человека, придерживающегося золотой середины, с которым можно было бы поддерживать дружественные отношения, всегда приходится устанавливать связи со слишком несдержанными или осторожными людьми. Несдержанные активно стремятся вперед, осторожные проявляют пассивность и топчутся на месте. Это можно рассматривать и так, что «движение по среднему пути» без проявления несдержанности и осторожности и есть золотая середина.

Исходя из идеи «идти по середине», Конфуций выступал против всего, что можно было бы назвать экстремизмом или крайностью. Он говорил: «Большая ненависть к человеку, лишенному человеколюбия, приводит к смутам» (Лунь юй, гл. 9). Другими словами, проявление к человеку, не обладающему человеколюбием, большой ненависти может привести к беде, поскольку обострение противоречий способно вызвать смуту.

Высказанные Конфуцием идеи об осуществлении управления на основе добродетели, любви к людям, великодушии и оказании милости, непроведении в отношении народа жестокой политики и т. д.— все это есть конкретные выражения понятия «золотая середина», цель которого состояла в смягчении противоречий и подавлении сопротивления.

Оценивая «Ши-цзин», Конфуций говорил: «(Песнь) «Встреча невесты», будучи радостной, не непристойна, будучи печальной — не ранит» (Лунь юй, гл. 14), т. е. песня веселая, но не разнузданная навевает печаль, но не вызывает горя. Перечисляя требования, предъявляемые к правителю, Конфуций указывал, что он должен быть «величественным, но не заносчивым; строгим, но не жестоким» (Лунь юй, гл. 23). В этой оценке Конфуция убедительно проявляется идея о золотой середине, не допускающая ни чрезмерности, ни отсталости.

В «Лунь юе» находим, что Конфуций «ловил рыбу удочкой, а не сетью, охотясь; не стрелял (птиц), устроившихся на ночлег» (Лунь юй, гл. 8). Он ловил рыбу удочкой, а не сетью, не стрелял птиц, вернувшихся в гнездо на ночлег, потому что, с точки зрения Конфуция, ловить рыбу сетями и стрелять ночующих в гнезде птиц чрезмерно и не соответствует пути золотой середины. Именно в связи с этим Мэн-цзы и говорил: «Чжунни не делал ничего чрезмерного» (Мэн-цзы, гл. 8), выразив в этих словах большую похвалу золотой середине, за которую выступал Конфуций.

Ученик Конфуция Ю-жо использовал идею о золотой середине для объяснения правил поведения, сказав: «Использование

правил поведения ценится потому, что это приводит к гармонии, и именно из-за этого путь древних правителей был прекрасен» (Лунь юй, гл. 1). Гармония, о которой говорил Ю-жо,— компромисс чрезмерного с отстающим, основной принцип в правилах поведения, во всем нужно поступать, сообразуясь с правилами поведения, стремиться идти по пути золотой середины. В то же время Ю-жо указывал: «Устанавливать ради достижения золотой середины гармонию, но не ограничивать ее правилами поведения также неправильно» (Лунь юй, гл. 1). В этих словах Ю-жо раскрыл один из основных принципов золотой середины, а именно: нельзя беспринципно идти на компромисс ради компромисса, необходимо помнить о защите чжоуских правил поведения.

Беспринципные компромиссы и соглашательство, стремление спокойно прожить, никого не обижая, желание снискать благосклонность во имя собственных интересов, смешение добра и зла Конфуций называл «лицемерием» и считал, что «лицемерие — враг добродетели» (Лунь юй, гл. 17). Конфуций ненавидел «лицемерие» из-за того, что с внешней стороны кажется, что исповедующие его молодчики идут по пути золотой середины, но на самом деле нарушают его, а поэтому являются «низкими людьми», подрывающими принцип золотой середины. Совершенно ясно, Конфуций ратовал за золотую середину в связи с тем, что в конце периода Чуньцю рушился рабовладельческий строй, а рабовладельцы-аристократы теряли свою власть, пользуясь чем «низкие люди» творили все, что им хотелось, проявляя «крайний экстремизм», а Конфуций пытался с помощью идеи «золотой середины» смягчить обострившиеся классовые противоречия и спасти от неминуемой гибели рабовладельческий строй.

Как методология «путь золотой середины» представляет абсолютизацию диалектической категории «мера» и единства противоречий, т. е. состояния равновесия. «Мера» — это граница, за которой изменение количества влечет за собой изменение качества, в то время как «равновесие» тоже относительно. Как при «превышении меры», так и при «недотягивании до нее» можно нарушить равновесие противоречий, вызвать их взаимопревращение и довести дело до качественных изменений. Конфуций, принимавший правила поведения за середину (меру), никак не мог допустить «превышения» или «недотягивания», не доводил процесс развития противоречий до состояния выхода из равновесия, стремился защитить чжоуские правила поведения от качественных изменений и сохранить их навсегда. В этом проявилась метафизическая сущность «пути золотой середины». Однако в подобной метафизической методологии содержатся и некоторые материалистические идеи, например в тезисе «чрезмерность так же плоха, как и отставание». Если мы сбросим с него шелуху метафизической абсолютизации и будем исходить из реальности, рассматривать превращения во времени и пространстве и умело использовать

эту методологию, то при определенных условиях вопросы о том, как соответствующим образом выполнить работу, как сохранить равновесие между противоречиями, как сделать так, чтобы рациональное не превращалось в свою противоположность, как укрепить хороший порядок, могут быть решены на основе этой методологии.

Как основоположник «школы служилых», мыслитель и педагог Конфуций оставил в истории Китая богатое идеологическое наследие.

В политическом отношении Конфуций отличался консерватизмом и реакционностью. Его идеологическая система, являвшаяся идеологическим оружием в руках реакционного господствующего класса, более двух тысяч лет доминировала в Китае, а распространявшийся ею вред и ее влияние до сих пор являются духовным грузом, давящим на нас в процессе нашего движения вперед, и это необходимо продолжать подвергать глубокой критике. С другой стороны, в его идеологической системе, особенно в теории познания и взглядах на просвещение, содержится много положительного и рационального, присутствуют элементы материализма, что способствовало развитию идей среди последующих поколений, было продолжено и развито многими прогрессивными мыслителями и превратилось в важную составную часть богатой китайской культуры.

В общем на духовной культуре китайской нации, как с лицевой, так и с обратной стороны, лежит отчетливое клеймо идей Конфуция. Поэтому ни в коем случае нельзя упрощенно подходить к огромному влиянию Конфуция и его идей на историю Китая, отбрасывая его одним ударом, мы должны, руководствуясь принципами марксизма, сделать общие выводы и критически воспринять все лучшее.

4.1. ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ МО-ЦЗЫ

Учитель Мо (прибл. 475—395 гг. до н. э.), носивший фамилию Мо и имя Ди, родился в царстве Лу в начале периода Чжаньго. Он умел искусно делать чеки для колес, оружие и по социальному происхождению относился к прослойке мелких собственников. В дальнейшем Мо-цзы превратился в «ученого», повозка которого была «загружена множеством книг» (Мо-цзы, гл. 12), и который постиг сущность классической литературы. О себе Мо-цзы говорил: «Ныне я, Ди, наверху не связан делами с правителем, внизу не испытываю трудностей, связанных с земледелием» (Мо-цзы, гл. 12), поэтому он располагал всеми условиями для чтения книг и занятия науками. Как передают, в ранние годы Мо-цзы «занимался изучением науки служилых людей и воспринял учение Конфуция», но затем, презирая обременительные чжоуские правила поведения, порвал со «школой служилых» и создал новое, противоположное ей научное направление — моизм.

Моисты представляли политическую группу со строгой организацией, носящей характер научного заведения. Ее главу называли «великий учитель», а ее членами в большинстве своем были выходцы из низшей прослойки мелких производителей. Они являлись распространителями и практиками моизма, вели скромный образ жизни, считали «собственные страдания пределом возможного», и «их всех можно было окунуть в кипяток или отправить на лезвия мечей, причем, встречаясь со смертью, они не отступали назад» (Хуайнань-цзы, гл. 20).

Мо-цзы провозглашал «всеобщую любовь» *(цзяньай)*, «отрицание нападений» *(фэйгун)*, «почитание единства» *(шантун)*, «почитание мудрости» *(шан сянь)*, «экономию в расходах» *(цзеюн)*, «экономию при захоронениях» *(цзецзан)*, «отрицание музыки и увеселений» *(фэйюэ)*, «отрицание воли Неба» *(фэймин)*, «желания неба» *(тяньчжи)* и «духовидение» *(мингуй)*. В теории познания он выступал за то, что «высказывания обязательно должны основываться на образце» (Мо-цзы, гл. 9), т. е. уделял серьезное внимание чувственному эмпиризму, и в этом ярко проявилась особенность его материалистического эмпиризма.

Сюнь-цзы называл учение Мо-цзы «путем занятых на работах людей», что отражает интересы и идеи прослойки мелких собственников, стремившихся подняться наверх. В свое время влияние Мо-цзы было очень велико, он пользовался такой же славой, как и Конфуций, и о них говорили «знаменитые ученые Кун и Мо».

Существующее в настоящее время сочинение «Мо-цзы» состоит из 53 частей, большинство из которых представляют запись слов и деяний самого Мо-цзы, и эти части являются основным материалом для изучения его идей. Среди них части «Цинь ши (сближение с учеными)», «Сюшэнь (самосовершенствование)» и «Сожань (то, что окрашивается)» являются позднейшей интерполяцией. Шесть частей, «Цзин шан (Канон, ч. 1)», «Цзин ся (Канон, ч. 2)», «Цзиншо шан (канонические речи, ч. 1)», «Цзиншо ся (канонические речи, ч. 2)», «Да цюй (приобретение большого)» и «Сяо цюй (приобретение меньшего)», написаны поздними моистами.

4.2. СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ ИДЕЯ «ОБЪЕДИНЕНИЕ ДЛЯ ЗАМЕНЫ РАЗЪЕДИНЕНИЯ»

Мо-цзы говорил: «Если говорить о делах человеколюбивого человека, то он обязательно должен развивать в Поднебесной то, что приносит выгоду, и уничтожать то, что причиняет Поднебесной вред» (Мо-цзы, гл. 4). Это основная цель стремлений и поступков как самого Мо-цзы, так и последователей его учения. Для того чтобы «развивать выгоду» и «уничтожать вред», Мо-цзы выдвинул рациональный метод, назвав его «объединение для замены разъединения» (Мо-цзы, гл. 4). Этот метод он ха-

рактеризует как «закон совершенномудрых правителей, путь управления Поднебесной» (Мо-цзы, гл. 4).

Мо-цзы считал, что в основе происходящих в Поднебесной больших бедствий лежит «взаимное разъединение», т. е. разделение на родственников и чужих, близких и далеких, их различные интересы. Это неизбежно порождает «взаимную ненависть», из-за которой «крупные владения нападают на мелкие, влиятельные дома нападают на незначительные, сильные грабят слабых, многочисленные притесняют малочисленных, хитрые обманывают глупых, знатные кичатся перед незначительными, доходят до того, что правители не оказывают милостей, слуги не проявляют преданности, отцы не проявляют доброты, сыновья держатся непочтительно, низкие с оружием в руках губят своих непримиримых противников и являются по отношению друг к другу разбойниками, причиняющими обоюдный вред» (Мо-цзы, гл. 4).

Как считал Мо-цзы, для того чтобы покончить со свалившимися на Поднебесную бедствиями, нужно «изменить положение с помощью всеобщей взаимной любви и взаимной выгоды» (Мо-цзы, гл. 4, с. 65), другими словами, путем «всеобщей взаимной любви» изменить сложившиеся в обществе отношения «взаимной ненависти». Под так называемой «всеобщей взаимной любовью» имеется в виду требование «смотреть на чужие владения как на свои, смотреть на чужие дома как на свои, смотреть на других как на себя» (Мо-цзы, гл. 4), сделать так, чтобы взаимные интересы были объединены и составляли одно целое. В этом случае «взгляд на других как на самого себя» должен вызвать взаимную любовь, что в результате приведет к «взаимной выгоде», о чем говорится «при взаимной любви между правителями владений», прекратятся битвы в открытом поле. При взаимной любви между главами влиятельных домов исчезнут взаимные претензии. При взаимной любви между правителями и их слугами появятся милость и преданность. При взаимной любви между отцами и сыновьями возникнут доброта и почтительность. При взаимной любви между старшими и младшими братьями воцарится согласие. Если все люди в Поднебесной будут взаимно любить друг друга, сильный не будет обижать слабого, многочисленные богатые притеснять бедных, знатные кичиться перед незнатными, хитрые обманывать глупых» (Мо-цзы, гл. 4). В общем, если «в Поднебесной царит всеобщая взаимная любовь, в ней порядок, а если царит взаимная ненависть, в ней происходят беспорядки» (Мо-цзы, гл. 4). Таково содержание выдвинутого Мо-цзы понятия «объединение для замены разъединения».

Взгляд Мо-цзы «объединение для замены разъединения» отражает происходившую с начала периода Чуньцю борьбу правителей владений за господство, захваты, совершавшиеся главами аристократических родов, крушение родового права, а также эксплуатацию и угнетение, которым подвергался народ, и свидетельствуют о том, что источником, породившим все перечислен-

ные явления, являлась противоположность интересов (взаимное разъединение). Однако Мо-цзы не осознал, да и не мог осознать, социально-экономические причины, приведшие «к взаимному разъединению». Он только наивно включил требования «уничтожить вред» и «развивать выгоду» в моральную концепцию о так называемой «всеобщей любви», считая, что «за любящим людей люди непременно последуют и полюбят его; за приносящим выгоду люди непременно последуют и принесут ему выгоду» (Мо-цзы, гл. 4, с. 63). Таким образом, взгляд Мо-цзы, призывавший «к объединению для замены разъединения», мог быть только прекрасной мечтой. Однако необходимо признать, что такая точка зрения противостоит точке зрения «школы служилых», предусматривавшей наличие ступеней в понятиях «человеколюбие» и «любовь», и ей было присуще прогрессивное социальное и теоретическое значение.

Хотя Мо-цзы говорит, что «всеобщая любовь» — это и есть «человеколюбие» и «долг», в теоретическом отношении он расходится со «школой служилых», противопоставляет «долг» и «выгоду», утверждая единство человеколюбия и долга с приносимой ими пользой. Мо-цзы ясно указывает: «Дела человеколюбивого человека заключаются в стремлении развивать в Поднебесной то, что приносит выгоду» (Мо-цзы, гл. 4). Он отмечал: «Человеколюбивый не делает ничего, что приводит к лишению народа богатства в виде одежды и пищи» (Мо-цзы, гл. 8). Он же говорил: «Долг может принести выгоду людям, поэтому долг называют великолепной драгоценностью Поднебесной» (Мо-цзы, гл. 11). Становится очевидным, что Мо-цзы рассматривал «выгоду» (материальные интересы народа) как содержание и цель понятий «человеколюбие» и «долг», в чем проявился его утилитаризм. Мо-цзы говорит не только о побудительных мотивах, но и об окончательных результатах. В истории китайской философии он впервые выдвинул взгляд на единство намерений *(чжи)* и результатов действий *(гун)*, считая, что при оценке человека необходимо «рассматривать в совокупности его намерения и результаты действий» (Мо-цзы, гл. 13).

Прогрессивный характер выдвинутого Мо-цзы положения «объединение для замены разъединения» проявился не только в вышесказанном, но и в отрицании родовых отношений и родовой иерархической системы. Выступая «за любовь к людям», Мо-цзы ценил в ней «всеобщность», и, как он полагал, «всеобщность является справедливой». Считая, что в любви к людям не должно быть «разъединения», связанного со степенями родства, Мо-цзы указывал, что, исходя из принципа «считать других за себя», необходимо любить чужих отцов, как собственного отца, любить чужие дома, как собственный дом, любить чужого правителя, как собственного правителя. Говоря словами моиста И-цзы, это можно назвать «любовью, не знающей различий по степеням родства» (Мэн-цзы, гл. 5).

В то же время «школа служилых» утверждала, что «любовь знает различия по степеням родства», и, как указывал Мо-цзы, она «владеет искусством определять родственные отношения с родственниками, с которыми такие отношения нужно поддерживать, устанавливает различия в правилах почитания мудрых, говорит о разнице в положении близких и дальних родственников, знатных и незнатных по положению» (Мо-цзы, гл. 9). Принцип «всеобщей любви» разбивал старые родовые отношения, и именно поэтому выдвинутый Мо-цзы принцип подвергался ожесточенным нападкам со стороны «школы служилых». Критикуя Мо-цзы, Мэн-цзы заявлял: «Всеобщая любовь г-на Мо приводит к «безотцовщине», которая бывает лишь у диких птиц и зверей» (Мэн-цзы, гл. 6).

Прогрессивность положения Мо-цзы «объединение для замены разъединения» проявляется также в его требовании «почитать мудрых», которым он отрицает систему «наследственных должностей и наследственного жалованья», лежавшую в основе родовых отношений. Мо-цзы говорил: «Ныне ваны, гуны и большие люди богаты и знатны только потому, что ваны, гуны и большие люди связаны кровным родством» (Мо-цзы, гл. 2). Богатство и знатность, определенные родовыми отношениями, по словам Мо-цзы,— это «беспричинные богатства и знатность». При подобном положении «возникновение смут в таком владении можно заранее предвидеть» (Мо-цзы, гл. 2).

В связи с этим Мо-цзы считал, что для управления государством необходимо «почитать мудрых», а для «почитания мудрых» требуется «не создавать группировок из отцов и старших братьев, не склоняться на сторону богатых и знатных» (Мо-цзы, гл. 2), а следует «выдвигать мудрых и возвышать их, делать их богатыми и знатными, ставить старшими над чиновниками, а недостойных понижать и удалять, делать их бедными и незнатными, превращать в слуг» (Мо-цзы, гл. 2). Мо-цзы даже говорил: «Пусть будут люди из земледельцев и ремесленников, работающих на рынке, если они обладают способностями, их следует выдвигать, возвышать путем предоставления титулов, ценить путем предоставления жалованья, поручать им ведение дел и предоставлять право издавать приказы, связанные с решением дел» (Мо-цзы, гл. 2). Исходя из этого, Мо-цзы выдвинул крайне прогрессивный лозунг: «Чиновники не обладают постоянной знатностью; народ не должен постоянно пребывать в низком положении» (Мо-цзы, гл. 2).

Принцип «почитания мудрых», не связанный с родовыми отношениями, Мо-цзы также называл «объединением», а это означает последовательное проведение до конца положения «объединение для замены разъединения в обществе». Мо-цзы с предельной ясностью заявлял: «В древности управление равномерно распределялось между гражданскими и военными чиновниками, а знатные и мудрые наказывали насильников, не проявляя лич-

ных чувств к родственникам, старшим и младшим братьям, и этим достигалось объединение гражданских и военных чиновников» (Мо-цзы, гл. 4).

Ясно, что взгляд Мо-цзы, сформулированный как «объединение для замены разъединения» и наносивший сокрушительный удар по старым родовым отношениям, отражал решительные требования прослойки мелких собственников, настаивавшей на изменении положения «низких людей», и в то время имел революционное значение. Он также совпадал с интересами вновь возникшего класса землевладельцев.

4.3. ТЕОРИЯ «ОТРИЦАНИЕ ВОЛИ НЕБА», ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О «ЖЕЛАНИЯХ НЕБА» И ПРОТИВОРЕЧИЯ МЕЖДУ НИМИ

Основываясь на итогах, полученных в результате обобщения длительного производственного опыта, накопленного трудовым народом, и стремясь изменить положение в обществе, характеризуемое смутами и захватами, Мо-цзы выдвинул теорию «отрицание воли Неба». Представление о воле Неба занимало господствующее положение в рабовладельческом обществе, оно развивалось Конфуцием и последователями «школы служилых», и именно против него решительно выступил Мо-цзы. Перечисляя опасности, к которым ведет теория «воли Неба», он указывал, что, по мнению ее последователей, «долгая жизнь и преждевременная смерть, бедность и богатство, спокойствие и опасность, мирное правление и смуты зависят от воли Неба, и к ней ничего не прибавить, от нее ничего не отнять» (Мо-цзы, гл. 9), и, «хотя люди будут прилагать все усилия, они ничего не смогут поделать» (Мо-цзы, гл. 9). В результате «чиновники, поверившие в нее (т. е. в волю Неба.— *Прим. перев.*), пренебрегают своими обязанностями, простые люди, поверив в нее, пренебрегают своими занятиями. Когда чиновники перестают заниматься делами управления, возникают беспорядки, когда ослабляются усилия в земледельческих работах, наступает бедность... но конфуцианцы считают ее учением, указывающим путь, и являются, таким образом, людьми, вредящими Поднебесной» (Мо-цзы, гл. 9). Поэтому «рассуждения, признающие волю Неба, нельзя не отрицать, ибо они приносят Поднебесной огромный вред» (Мо-цзы, гл. 9). В этих словах Мо-цзы вскрывается реакционная сущность теории «воля Неба», распространявшей взгляды о необходимости прислушиваться к небу и следовать его воле, отрицающей, что человек в результате собственных усилий может изменить создавшееся положение.

Одновременно на основе общественного практического опыта Мо-цзы высказал взгляд на значение «силы» или «усилий», подвергая критике теорию о «воле Неба». Обобщая практический опыт трудового народа, накопленный в области производства, Мо-цзы пришел к выводу, что человек отличается от животных.

Птицы, звери и пресмыкающиеся «используют оперение и шерсть в качестве одежды, копыта и когти в качестве обуви, употребляют воду и траву в качестве пищи, поэтому, если бы заставить самцов не пахать и не сеять, не сажать овощей, а самок не заниматься прядением и ткачеством, все равно у них было бы достаточное количество одежды и пищи» (Мо-цзы, гл. 8). С другой стороны, «человек в отличие (от представителей животного мира) живет, опираясь на свои усилия, и тот, кто не опирается на свои усилия, не живет» (Мо-цзы, гл. 8).

Под «усилиями» в данном случае, в широком смысле, подразумевается производительный труд, о котором Мо-цзы говорит: «Земледельцы выходят (в поле) рано утром и возвращаются вечером, они пашут и сеют, сажают овощи, собирают много бобов и проса» (Мо-цзы, гл. 8). Выдвинутая Мо-цзы идея представляет хотя и примитивное, но верное познание «окончательного, существенного различия» между человеком и животным.

В понятие «усилие» Мо-цзы вкладывал также усилия правителей, связанные с делами управления, и отмечал, что «приведенное в беспорядок сяским правителем Цзе, было исправлено иньским правителем Чэн-таном; приведенное в беспорядок иньским правителем Чжоу, было исправлено чжоуским У-ваном. Тогда в мире не происходило перемен, народ не менял своих обычаев, поэтому смена беспорядка порядком объясняется усилиями Чэн-тана и У-вана» (Мо-цзы, гл. 9). Исходя из общего смысла приведенной цитаты, можно говорить, что в понятие «усилия» Мо-цзы вкладывал широкий смысл, имея в виду всякое занятие делами, любую активную деятельность, поэтому он обозначал понятие «усилия» так же и понятием «сила».

На основании накопленного практического общественного опыта Мо-цзы отвергал теорию «воли Неба» и считал, что «сила обязательно приводит к мирному правлению, а отсутствие силы обязательно приводит к беспорядкам; сила обязательно приводит к спокойствию, а отсутствие силы обязательно приводит к опасности» (Мо-цзы, гл. 9); «сила обязательно приводит к знатности, а отсутствие силы обязательно приводит к низкому положению» (Мо-цзы, гл. 9); «сила обязательно приводит к богатству, а отсутствие силы обязательно приводит к нищете; сила обязательно приводит к сытости, а отсутствие силы обязательно приводит к голоду» (Мо-цзы, гл. 9); «сила обязательно приносит тепло, а отсутствие силы обязательно приносит холод» (Мо-цзы, гл. 9). Разве мирное правление и беспорядки, бедность и богатство, знатность и низкое положение «можно считать зависящими от воли Неба? Они, несомненно, зависят от (прилагаемых) усилий!» — восклицал Мо-цзы (Мо-цзы, гл. 9).

Совершенно очевидно, что, критикуя теорию «воли Неба», на первый план Мо-цзы выдвигал понятие «усилия». Он твердо верил, что «усилия» человека отрицают «волю Неба», что «усилия человека» выступают против «воли Неба». Эта материалистиче-

ская теория «отрицания Неба», появившаяся в начале периода Чжаньго, несомненно, представляет собой чрезвычайно ценную идею. В истории китайской философии Мо-цзы первый выступил против теории «воли Неба» и поднял боевое знамя отрицания «воли Неба». Тем не менее Мо-цзы не подверг эту теорию дальнейшей критике. Его критике теории «воли Неба» присуща четко выраженная склонность к эмпиризму, поэтому одновременно с отрицанием «воли Неба» он сохранил принцип «желания Неба» и тем самым впал в теоретическое противоречие.

«Небо», о котором говорит Мо-цзы, обладает сознанием, оно может награждать добрых и наказывать творящих насилие, может любить и ненавидеть и, кроме того, может доводить до людей свои желания — «желания Неба». Ясно, что Небо представляется в человеческом образе, а это является шагом назад. В то же время «желания Неба» — это отнюдь не обожествленное сознание класса рабовладельцев. Мо-цзы говорил: «Следовать мыслям Неба — значит, следовать всеобщей взаимной любви, взаимной выгоде людей, и это непременно будет вознаграждено. Выступления против мыслей Неба, сеют взаимную ненависть, побуждают причинять друг другу зло, и это непременно повлечет наказание» (Мо-цзы, гл. 7), что отражало сознание мелких производителей, представителем которых являлся Мо-цзы.

Используя авторитет Неба, Мо-цзы хотел превратить его в идеологическое оружие в борьбе за осуществление требования «всеобщей любви». Именно в этом отчетливо проявляется ограниченность всеобъемлющего понятия «усилие», и это говорит о том, что практика производства материальных благ в понимании Мо-цзы представляла собой лишь производственную активность индивидуальных мелких производителей, и подобные «усилия», естественно, были недостаточны для ликвидации «взаимной ненависти» и «взаимного зла», навлекавших беды и вызывавших беспорядки. В связи с этим Мо-цзы пришлось искать распоряжавшуюся всем силу только в «небесном царстве».

В таком случае откуда появляются «мысли Неба»? Как люди узнают о них? На это Мо-цзы отвечал: «Я беру ясные примеры в Поднебесной, чтобы определить их» (Мо-цзы, гл. 7, с. 122), но ведь «ясные примеры» — это «всеобщая любовь и взаимные выгоды», за которые всеми силами ратовал Мо-цзы, и, таким образом, получается теоретический круговорот. Это доказывает, что в своем мировоззрении Мо-цзы не мог вырваться из пут деизма, а вследствие этого снова отступил назад, скатившись до признания существования духов. В результате он стал много говорить о том, что добродетельные правители древности «в служении высшему проявляли уважение к Небу». Его целью было заставить людей поверить, что «духи и души умерших могут награждать мудрых и наказывать творящих насилие» (Мо-цзы, гл. 8). Если никто не будет верить в духи и души умерших, «разве в Поднебесной не воцарится беспорядок?»— вопрошал Мо-цзы.

Совершенно ясно, что, выдвигая понятия о «желании» и «духовидении», Мо-цзы пошел по пути принципа «вера в духов порождает религию» и использовал это для распространения своих убеждений. В этом, в конце концов, проявилась только его дань религии. В теоретическом же отношении принцип «отрицание воли Неба» должен отрицать и «желания Неба», а также существование *душ умерших духов*, но взгляд на существование «желаний Неба» и присутствие духов и душ умерших неизбежно требует отказа от принципа «отрицание воли Неба», и оба положения не могут одновременно существовать, а они тем не менее одновременно присутствуют в идеологической системе Мо-цзы. Это — внутреннее противоречие его системы.

4.4. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ ПРИМИТИВНОГО МАТЕРИАЛИЗМА И ОСОБЕННОСТИ СВЯЗАННОГО С НЕЙ ЭМПИРИЗМА

После того как Конфуций выдвинул требование об «исправлении имен» *(чжэн мин)*, Мо-цзы первым поднял вопрос о «понятии» *(мин)* и «действительности» *(ши)* до уровня категории в теории познания и дал на него материалистический ответ. Мо-цзы считал, что «действительность» (объективная реальность) определяет «понятие», а «понятие» (в философском смысле) отражает «действительность». Он протестовал против того, чтобы кто-то «носил имя прославившегося выполнением долга без выяснений действительного положения», считая, что знание одной славы без знания того, чем она заслужена, не есть настоящее знание. Мо-цзы говорил: «Ныне слепой говорит, что белый мрамор — белый, черный уголь — черный, и даже обладающий зоркими глазами не может здесь ничего возразить. Однако, если положить белый и черный предметы рядом и велеть одному слепому взять нужный, он не может знать, какой из них следует взять. Поэтому я и говорю, что слепой не знает, что такое белый или черный предмет, не потому, что не знает названия предмета, а потому, что не знает, какой из них взять» (т. е. не знает реального различия) (Мо-цзы, гл. 12). Другими словами, слепой знает только названия цветов — черный или белый,— но не в состоянии различить «сущность» черного и белого, а отсюда нельзя считать, что он знает, что такое черное и белое.

В связи с этим Мо-цзы критиковал конфуцианцев, которые, как слепые, не понимают, что такое «человеколюбие», и говорил: «Поэтому я говорю, что благородные мужи в Поднебесной не знают понятия «человеколюбие» не из-за его названия, а из-за того, что они не знают, как его взять» (Мо-цзы, гл. 12). Этот взгляд, требовавший «подтверждения названия сущностью», показывает, что в области теории познания Мо-цзы стоял на материалистических позициях.

Руководствуясь этой идеей, Мо-цзы поставил вопрос о критерии определения правильности или лживости рассуждений. Пусть он оказался не в состоянии сам решить эту проблему, главное в том, что этот важный для теории познания вопрос он включил в историю познания. В истории китайской философии Мо-цзы первым выдвинул и пытался решить вопрос, связанный с критерием истины. Он говорил: «Высказывания обязательно должны основываться на образце. Если высказывания не строятся на образце... нельзя добиться и ясно узнать разницу между правдой и ложью, выгодным и вредным» (Мо-цзы, гл. 9). В приведенной цитате иероглиф *и* соответствует слову *ифа*, т. е. «образец», «пример» или «критерий».

Для того чтобы «высказывания обязательно основывались на образце», необходим критерий для определения истинности суждения. Таких критериев Мо-цзы выдвинул три, назвав их *сань бяо* (три показателя). В первой части главы «Отрицание воли Неба» он отмечает, что всякое высказывание непременно должно соответствовать трем показателям. Что значит три показателя? Учитель Мо говорил: «Должно иметься основание, должен иметься источник, должна иметься применимость. Что служит основанием? Верхнее (т. е. уходящее в века.— *Прим. перев.*) основание — дела совершенномудрых правителей, живших в древности. Что служит источником? Низший (т. е. уходящий в современность.— *Прим. перев.*) источник — выявление действительности, о которой слышит и которую видит народ. Где его применимость? Она проявляется в управлении страной, причем необходимо смотреть, соответствует ли она интересам государства и народа. Именно это и означает, что высказывания имеют три принципа» (Мо-цзы, гл. 9). Три показателя *(сань бяо)*, которые также называют «три правила» *(сань фа)* — это и есть три критерия.

Фраза: «Верхнее основание — дела совершенномудрых правителей, живших в древности» — говорит о том, что критерий истины основывается на историческом опыте «совершенномудрых правителей», живших в прошлом. Фраза: «Низший источник — выявление действительности, о которой слышит и которую видит народ» — говорит о том, что критерием истины служит реальная обстановка, которую наблюдает народ. Оба «показателя», относящиеся к теории познания, указывают только на опыт, приобретенный в древности и современности, но не связаны непосредственной практикой и фактически не могут служить критерием истины. Главным является третий «показатель». Как считал Мо-цзы, чтобы определить истинность суждения, необходимо еще посмотреть, как оно используется в управлении страной, отвечает ли интересам государства и народа. Несомненно, под «применимостью (высказывания) в управлении страной» имеется в виду политическая деятельность правителей, а слова «необходимо смотреть, соответствует ли она интересам государства и народа» носят абстрактный, надклассовый характер. Таким образом, тре-

тий «показатель» как критерий истины нереален. В связи с этим Мо-цзы не смог, да для него это было и объективно невозможно, разрешить основной вопрос теории познания, говорящий, что критерием истины является практика. Однако Мо-цзы первым подошел к этому вопросу и считал, что для установления истины необходимо, чтобы суждения проявлялись в действиях, чтобы обращалось внимание на то, к каким результатам приводит суждение, и проверять, насколько они полезны. Коснувшись того, чего до него никто не затрагивал, Мо-цзы сделал важный вклад в теорию познания древнего материализма в Китае.

Мо-цзы придавал большое значение «действительности», но он не осознавал разницы между сущностью объективной реальности и явлением, а поэтому не смог разделить познание на чувственное познание и рациональное познание. «Знания», о которых говорит Мо-цзы, как правило, относятся к категории чувственного опыта, главным образом к действительности, которую можно услышать ушами или увидеть глазами. Эти ощущения, естественно, являются источником познания и имеют важное значение в процессе познания. В то же время Мо-цзы преувеличивал значение опыта, не осознавал ограниченного характера чувственного опыта и дошел до того, что ошибочно принимал за истинные знания иллюзии и превратные представления. Например, выдвигая требование следовать «действительности, о которой слышит или которую видит народ», Мо-цзы тем самым отрицает теорию «воли Неба», но одновременно доказывает существование духов и душ умерших. Во второй главе, «Духовидение», он использует иллюзии и вздорные рассуждения для доказательства существования духов и душ умерших, в результате отступает с позиции отрицания воли Неба и возвращается к алтарю для жертвоприношений духам и душам умерших. Спотыкания в теории познания были связаны с преувеличением роли чувственного опыта в процессе познания.

Как указывал Энгельс, эмпиризм — «это самый верный путь от естествознания к мистицизму». Это сказано в связи с тем, что чувственное познание отражает только внешние признаки предмета и не может определить его сущность. Отсюда оно не может отделить явление от сущности, не может отделить видимое от действительного, а поэтому, естественно, это приводит к тому, что иллюзии принимаются за подлинное знание, что ведет к идеализму. Это основные посылки теории познания Мо-цзы, признававшей «Желания Неба» и верившей в духов и души умерших.

В общем, ядро философских идей Мо-цзы представлено в теории «отрицания воли Неба» и материалистической теории познания, которой присущи черты эмпиризма. Ограниченность теоретико-познавательных идей и религиозная, мистическая шелуха привели к внутренней противоречивости философии Мо-цзы. Наличие противоречий неизбежно привело в процессе общественного развития к расслоению моизма. Поздние моисты отказались от эле-

ментов мистицизма в философии Мо-цзы, преодолели некоторые имеющиеся в ней недостатки и способствовали плодотворному развитию идей Мо-цзы.

5. ИДЕАЛИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ МЭН-ЦЗЫ

Мэн-цзы (прибл. 372 — 289 гг. до н. э.) родился в царстве Цзоу в середине периода Чжаньго и являлся потомком аристократического рода Мэнсунь в царстве Лу. Какое-то время учился у одного из последователей Цзы-сы, а в период Чжаньго примыкал к правому крылу «школы служилых» и являлся идеологическим представителем консервативной группировки вновь возникшего класса землевладельцев. Мэн-цзы первым переработал и развил идеи Конфуция, превратив их в идеологию, отвечающую потребностям землевладельческого класса, еще более основательно систематизировал, особенно в моральном аспекте, теорию «школы служилых». Стремясь распространить свои политические взгляды, он ездил от одного правителя к другому, но нигде, из-за консервативности его идей, не был использован на службе.

Основным источником для изучения идей Мэн-цзы является сочинение «Мэн-цзы».

5.1. ТЕОРИЯ УПРАВЛЕНИЯ НА ОСНОВЕ ДОБРОДЕТЕЛИ, ПРЕДУСМАТРИВАВШАЯ «УСТАНОВЛЕНИЕ ИМУЩЕСТВА ДЛЯ НАРОДА», И СПОРЫ О ДОБРОДЕТЕЛЬНОМ ПРАВИТЕЛЕ И ПРАВИТЕЛЕ, УПРАВЛЯЮЩЕМ С ПОМОЩЬЮ СИЛЫ

Идея об управлении на основе добродетели — основной политический взгляд Мэн-цзы, восходящий к выдвинутому Конфуцием понятию «человеколюбие»,— занимает важное место в истории китайской идеологии, она оказала огромное влияние на последующие поколения.

Учение об управлении на основе добродетели построено на «установлении имущества для народа», т. е. предоставлении народу частной собственности, которую Мэн-цзы называл *хэнчань* — постоянное (недвижимое.— *Прим. перев.*) имущество. Норма постоянного имущества — «семья из восьми человек», «пахотное поле в сто *му* (около 30 современных *му*)» и «усадьба в пять *му*». Мэн-цзы считал, что если народ будет владеть частной собственностью в таких размерах, то этого будет «достаточно, чтобы служить отцам и матерям, достаточно, чтобы содержать жен и детей, в урожайные годы позволит быть всегда сытым, в неурожайные годы позволит избежать смерти» (Мэн-цзы, гл. 1). Кроме того, на этой базе можно будет «уделять внимание обучению в школах, внушать долг сыновней почтительности к родителям и уважение к старшим» (Мэн-цзы, гл. 1), т. е. открывать различные школы и обучать в них почтительности к родителям и уваже-

нию к старшим. Как полагал Мэн-цзы, если «будет так, то не может быть такого, чтобы правитель не был правителем» (т. е. не объединил бы Поднебесную) (Мэн-цзы, гл. 1).

Предлагавшееся Мэн-цзы «имущество для народа» представляет собой классическое мелкое крестьянское хозяйство, идея о котором восходит к Конфуцию, требовавшему обогащать народ и оказывать народу милости, но в то же время и отличается от нее. Это отличие выражается в том, что под «народом», о котором говорит Мэн-цзы, имеются в виду мелкие крестьяне, владевшие частной собственностью и имевшие доступ к образованию, что для рабов было невозможным. В определенных пределах мелкое крестьянское хозяйство можно назвать основой феодального способа производства. Настаивая на развитии хозяйства мелких крестьян, создании минимальных условий для существования и повышения трудовой активности, Мэн-цзы преследовал цель прикрепить рабочую силу к земле и этим укрепить и развить экономику феодального общества. Несомненно, в свое время это был прогрессивный взгляд.

Мэн-цзы выступал за «колодезную систему» (Древнекитайская философия, т. 1), где говорится: «При этой системе члены общины, состоявшей из восьми семей, помимо обработки своих полей, должны были обрабатывать общественное поле, урожай с которого поступал правителю. Общественное поле находилось в центре и было со всех сторон окружено полями членов общины. Такое расположение полей напоминало иероглиф *Цзин* («колодец»). Мэн-цзы первым из древних авторов упомянул о ней, считая ее идеальной аграрной и социальной системой далекой древности, согласно которой «квадратный *ли* составлял колодец, в колодце 900 *му* земли, в середине находится общественное поле. Восемь семей имеют личные поля по сто *му* и общими усилиями обрабатывают общественное поле» (Мэн-цзы, гл. 5).

К середине периода Чжаньго Мэн-цзы и сам не имел ясного представления о том, что представляла «колодезная система» при рабовладельческом строе, господствовавшем во времена династий Инь и Чжоу, поэтому ему не оставалось ничего другого, как только заметить, что «такова система в общих чертах» (Мэн-цзы, гл. 5). Фактически «колодезная система», о которой говорит Мэн-цзы,— это идеализированное им феодальное мелкое крестьянское хозяйство, а не система, существовавшая в древности. «Личное поле в сто *му*» и «поле площадью в сто *му*», которое предусматривалось «установлением имущества для народа»,— одно и то же и представляет частную собственность мелких крестьян. Под «обработкой общественного поля общими усилиями» имеется в виду отработочная рента, при которой «одно поле из девяти облагалось налогом *(чжу)*» (Мэн-цзы, гл. 5). В связи с этим Мэн-цзы и говорил: «Управление на основе добродетели необходимо начинать с размежевания полей» (Мэн-цзы, гл. 5), другими словами, с «установления имущества для народа».

Придумав систему «колодезных полей», Мэн-цзы настаивал на «правильном размежевании полей», нападал на «жестоких правителей и бесчестных чиновников» (Мэн-цзы, гл. 5), требовал «очистки земли от сорных трав и взимания налога в зависимости от качества почвы» (Мэн-цзы, гл. 7). Таким образом, он противопоставлял мелкое крестьянское хозяйство хозяйству крупных землевладельцев, которые, по мнению легистов, могли занимать неограниченное количество земли, защищал и развивал мелкую земельную собственность. В этом четко проявились серьезные расхождения, возникшие в начальный период существования феодального государства в политических и экономических взглядах группировок в классе землевладельцев — конфуцианцев и легистов.

В содержание понятия «управление на основе человеколюбия» входило также «смягчение наказаний и штрафов, снижение налогов и податей, глубокая вспашка земли и облегчение прополки» (Мэн-цзы, гл. 1).

«Смягчение наказаний и штрафов» полностью совпадало с высказыванием Конфуция: «Великодушие позволяет привлекать к себе народ», оно являлось важной мерой, направленной на завоевание симпатий народа. «Снижение налогов и податей», т. е. облегчение бремени народа, особенно привлекало внимание Мэн-цзы. Он говорил: «Взимаются налоги в виде полотна и веревок, взимаются налоги в виде проса и риса, отбываются трудовые повинности». Из перечисленных трех видов поборов можно использовать «только один», а «второй следует смягчить», нельзя одновременно «использовать и второй вид поборов», тем более нельзя «прибегать к третьему», так как это доведет до голодной смерти, а «отцы и дети окажутся разъединенными» (Мэн-цзы, гл. 14), «глубокая вспашка земли и облегчение прополки» предлагались для развития сельскохозяйственного производства. Мэн-цзы отмечал: «Если не лишать (народ) времени, необходимого для обработки поля площадью в сто *му*, то семья из нескольких человек не будет голодать» (Мэн-цзы, гл. 1).

Стремясь осуществить управление, основанное на человеколюбии, Мэн-цзы выступал против системы наследования и утверждал: «Если уважать мудрых и использовать способных, на постах окажутся выдающиеся мужи» (Мэн-цзы, гл. 3). Он считал, что даже «простолюдин может приобрести Поднебесную» (Мэн-цзы, гл. 9), если обладает такими же добродетелями, «как Яо и Шунь», да к тому же «его рекомендует Сын Неба». Однако Мэн-цзы не был последовательным до конца. Он высказал мнение, что при одинаковых условиях, при отборе на службу способных мужей предпочтение следует отдавать родственникам и лицам, пользующимся уважением. Разрешить «подлым подавлять уважаемых, а дальним родственникам подавлять близких» (Мэн-цзы, гл. 2), можно лишь в том случае, когда к этому вынуждает обстановка.

Подобный критерий подбора людей отражает интересы и тре-

бования консервативного крыла класса землевладельцев, имевшего многочисленные связи с рабовладельцами-аристократами. Требование Мэн-цзы, чтобы «к родственникам проявлялись родственные отношения», а к «уважаемым проявлялось уважение», также заимствовано у Конфуция.

Другим примером, показывающим непоследовательность Мэн-цзы в борьбе против системы наследования, служит его высказывание: «Осуществлять управление нетрудно — нельзя гневить влиятельные дома» (Мэн-цзы, гл. 7). Это высказывание говорит о соглашательстве Мэн-цзы с системой наследственного получения должностей и жалованья рабовладельцами-аристократами и выражает его консервативные взгляды.

Центральная идея управления на основе человеколюбия выражена в словах «ценить народ». Последователи «школы служилых» во всем «ценили народ», но среди них особенно выделялся Мэн-цзы. Он говорил: «Наиболее ценным является народ, за ним следуют духи земли и злаков, правители же занимают незначительное место» (Мэн-цзы, гл. 14). Смысл цитаты — среди вопросов, связанных с управлением государством и объединением Поднебесной, наиболее важными являются те, которые связаны с народом, далее следуют вопросы, связанные с духами земли и злаков, т. е. с государством, а вопросы, связанные с правителями, не столь важны. Мэн-цзы также говорил: «Правители владений имеют три драгоценности: землю, народ и дела управления» (Мэн-цзы, гл. 14).

С точки зрения Мэн-цзы, важность вопросов, связанных с народом, проистекает из того, что, «если править народом, проявляя о нем заботу, никто не сможет противостоять (правителю)» (Мэн-цзы, гл. 1), т. е., если правитель приступит к объединению Поднебесной, установив среди народа спокойствие, никто не сможет помешать ему в этом.

Исходя из положения «ценить народ», Мэн-цзы резко нападал на жестоких правителей, не думающих о жизни народа, и обличал их, заявляя: «(У вас) на кухне жирное мясо, в конюшнях откормленные кони, а у народа голодный вид, на дорогах валяются трупы умерших от голода»,— называл их «людьми, любящими убийства», которые «во главе диких зверей пожирают людей» (Мэн-цзы, гл.1). Таких правителей Мэн-цзы считал «тиранами» и говорил о них так: «Я слышал, что убили тирана Чжоу, но не слышал, чтобы это называли убийством правителя» (Мэн-цзы, гл. 2). Убийство жестоких правителей, подобных тирану Чжоу, совершенно необходимо, причем это не считается за «убийство правителя».

Мэн-цзы «ценил народ», но это не означает, что он просил для народа лучшей доли. Его основным желанием, продиктованным его взглядами, было сохранить господство. Мэн-цзы говорил: «Одни напрягают свой ум, другие напрягают мускулы. Те, кто напрягает ум, управляют людьми, а те, кто напрягает мускулы, управляются другими. Управляемые питаются за счет своего труда, управляющие людьми питаются за счет других, и это общий долг в Под-

небесной» (Мэн-цзы, гл. 5) и еще: «Если бы не было благородных мужей, то некому было бы управлять живущими в полях, а если бы не было живущих в полях, то некому было бы кормить благородных мужей» (Мэн-цзы, гл. 1). Отношения господства и подчинения между напрягающими ум благородными мужами и затрачивающими усилия людьми, живущими в полях, наличие эксплуататоров и эксплуатируемых Мэн-цзы называл «общим долгом в Поднебесной», что ясно говорит о классовом характере выдвинутой им идеи об управлении на основе человеколюбия и положения «ценить народ».

Мэн-цзы считал, что управлению на основе человеколюбия присущи метод «отрыва от работ» и метод «сохранения жизни», и говорил: «Если использовать народ, не отрывая его от дел, то, хотя народ и будет трудиться, он не станет роптать; если убивать народ ради сохранения жизни (других), то, хотя и будут убитые, народ не станет роптать на убийц» (Мэн-цзы, гл. 13). Отсюда очевидно, что положение «ценить народ», входящее в понятие «управление на основе справедливости», преследовало цель управлять народом, использовать его на работах и даже допускало убивать народ. Пусть это и было так, однако мы обязаны дать понятию «управление на основе человеколюбия» должную историческую оценку, поскольку оно способствовало развитию производительных сил, помогало укреплению и развитию новых феодальных производственных отношений, а для трудящегося народа было более великодушным по сравнению с предшествующей тиранией.

5.2. СПОРЫ О ДОБРОДЕТЕЛЬНОМ ПРАВИТЕЛЕ И ПРАВИТЕЛЕ, УПРАВЛЯЮЩЕМ С ПОМОЩЬЮ СИЛЫ

К середине периода Чжаньго уже повсеместно установился феодальный строй, поэтому вопросы, как ликвидировать феодальную раздробленность, как создать единое централизованное феодальное государство, превратились в главную историческую задачу класса землевладельцев. В связи с этим проблемы, связанные с добродетельным правителем и правителем, управляющим с помощью силы, стали предметом широкой дискуссии между двумя группировками во вновь возникшем классе землевладельцев, представленных конфуцианцами и легистами, спорившими о том, как добиться единства страны.

Легисты стояли за «подчинение людей силой», т. е. за объединение с помощью грубой силы, и этот метод Мэн-цзы называл «путь правителя, управляющего с помощью силы *(бадао)*». Конфуцианцы, включая Мэн-цзы, настаивали на «подчинении людей добродетелью», т. е. достижении объединения путем «управления, основанного на человеколюбии», и этот метод Мэн-цзы называл «путем добродетельного правителя *(вандао)*». Мэн-цзы считал, что «тот, кто подменяет человеколюбие силой, является правителем, управляющим силой, а тот, кто, соблюдая добродетель, действует

человеколюбиво, является добродетельным правителем» (Мэн-цзы, гл. 3). «Если правитель государства человеколюбив, для него нет противника в Поднебесной».

Основная причина, почему правитель, идущий по пути добродетели и осуществляющий управление на основе человеколюбия, не имеет противников в Поднебесной, заключается в том, что он «приобрел сердца народа». Мэн-цзы считал: «Подчинение людей силой не приводит к подчинению сердец, люди подчиняются из-за недостатка в силах; подчинение людей добродетелью вызывает радость в сердцах, и люди изъявляют настоящую покорность» (Мэн-цзы, гл. 3).

С точки зрения Мэн-цзы, правители Цзе и Чжоу «лишились Поднебесной» из-за того, что они «лишились своего народа», а «своего народа лишились» из-за того, что «лишились его сердец». Исходя из этого, он считал, что «для приобретения Поднебесной существует путь — приобретение народа означает приобретение Поднебесной; для приобретения народа существует путь — приобретение сердец народа означает приобретение народа; для приобретения сердец народа существует путь — собирать все, что хочет народ, и отдавать ему, не осуществлять ничего, чего не любит народ» (Мэн-цзы, гл. 7). Смысл цитаты предельно ясен: собирать для народа все, что он желает, и не делать ничего, что вызывает его неприязнь,— вот путь к завоеванию симпатий народа. Когда это будет достигнуто, «народ не будет страдать от голода и холода, и не окажется никого, кто бы не явился к правителю» (Мэн-цзы, гл. 1).

У Мэн-цзы есть два афоризма, связанных с «приобретением сердец народа», а именно: «Определенное небом время уступает выгодному рельефу местности, а выгодный рельеф местности уступает согласию людей (с правителем)» (Мэн-цзы, гл. 4) и «Обретшему правильный путь многие оказывают помощь, утратившему правильный путь не многие приходят на помощь» (Мэн-цзы, гл. 4).

Мэн-цзы довольно отчетливо осознавал, что чувства народа направлены против войны, но односторонне преувеличивал роль этих чувств и пренебрегал значением грубой силы и оружия. Он заявлял: «Если правитель проводит в отношении народа политику, основанную на человеколюбии, то, призвав народ взять в руки дубину, он может сопротивляться воинам из владений Цинь и Чу, одетым в крепкие латы и вооруженным острым оружием» — и добавлял, что «у человеколюбивого нет противника» (Мэн-цзы, гл. 1). В связи с этим он нападал на легистов, призывавших к одновременному занятию земледелием и военными делами, обогащению государства и усилению армии, достижению единства путем войны, считая, что «при захвате земель с помощью войны трупы убитых покрывают поля; при захвате городов с помощью войны трупы убитых заполняют города», «виновным в этом мало смерти, они должны приговариваться к самым тяжелым наказаниям»

(Мэн-цзы, гл. 7). Критика Мэн-цзы в адрес легистов свидетельствует о его консерватизме.

Одна из важных причин, почему Мэн-цзы противопоставлял путь добродетельного правителя пути правителя, управляющего с помощью силы, состоит в том, что как он, так и вся «школа служилых» высказывались за великое единение, основанное на системе пожалований, согласно которому во главе Поднебесной стоит ван, а правители отдельных пожалованных владений являются его слугами. В то же время он выступал против создания централизованного государства, разбитого на округа и уезды. Мэн-цзы поддерживал карательные походы «войск вана», но возражал против «разрушения храмов предков и переноса треножников» (символов власти) (Мэн-цзы, гл. 2), т. е. считал, что не нужно уничтожать владения, а, добившись победы, следует «поставить правителя, после чего уйти» (Мэн-цзы, гл. 2). С назначением покорного правителя задача по достижению объединения считалась выполненной.

Великое объединение, основанное на системе пожалований, которое отстаивал Мэн-цзы, способствовало сохранению многих привилегий старых аристократических домов. Совершенно очевидно, что идея Мэн-цзы о пути добродетельного правителя в теоретическом отношении была ошибочна, не могла быть осуществлена на практике и отражала взгляды консервативной группировки, к которой он принадлежал.

Хотя Мэн-цзы стоял за управление на основе человеколюбия, высказывался за путь добродетельного правителя и противопоставлял взгляд «подчинять людей добродетелью» взгляду «подчинять людей силой», это не означает, что он отказывался от наказаний, отрицал грубую силу и всецело полагался на добродетель. Мэн-цзы ясно указывал: «Только одно добро недостаточно для управления, только один закон не может самостоятельно действовать» (Мэн-цзы, гл. 7). Добродетель и закон должны помогать друг другу, поэтому он еще говорил: «Благородный муж нарушает долг, низкий человек нарушает правила о наказаниях, благодаря чему государство существует, и это является счастьем» (Мэн-цзы, гл. 6). Это свидетельствует о том, что Мэн-цзы не отрицал важности наказаний. Он подчеркивал необходимость «ценить добродетельных и уважать служилых», но тут же указывал, что их надо поддерживать, «ясно разъясняя проводимую ими политику и применяемые наказания» (Мэн-цзы, гл. 3), т. е. необходимо одновременно пользоваться и добродетелью, и наказаниями.

5.3. ЭТИЧЕСКО-МОРАЛЬНЫЙ ВЗГЛЯД НА ДОБРУЮ ПРИРОДУ ЧЕЛОВЕКА

Учение о природе человека — важный теоретический вопрос в истории китайской философии. С тех пор как Конфуций выдвинул положение «по природе люди близки друг к другу, но в процессе обучения далеко отходят друг от друга» (Лунь юй, гл. 20),

этот вопрос все более развивался и в период Чжаньго стал центральным, широко обсуждавшимся представителями всех школ, а это свидетельствует о постепенном росте интереса к познанию природы человека.

По мнению Мэн-цзы, природа человека добра, и это положение служит теоретической базой его теории управления на основе человеколюбия. Мэн-цзы считал, что природа человека добра, поскольку «чувство сострадания — начало человеколюбия, чувство стыда и негодования — начало долга, чувство уступчивости — начало правил поведения, чувство правды и неправды — начало знаний» (Мэн-цзы, гл. 3). Под понятием «начало» имеются в виду зачатки, первые ростки. «Четыре начала» врожденны, они расширяются, наполняются и в своем развитии переходят в «четыре добродетели» — человеколюбие, долг, правила поведения и знания. Отсюда Мэн-цзы считал, что «корни человеколюбия, долга, правил поведения и знаний — в чувствах» (Мэн-цзы, гл. 13), что «человеколюбие, долг, правила поведения и знания вливаются в нас не извне, а всегда присущи нам» (Мэн-цзы, гл. 11).

Как считает исторический материализм, природа человека — это природа человеческого общества, в классовом обществе она носит классовый характер, и человек формируется в жизни общества. С этой точки зрения понятия «человеколюбие», «долг», «правила поведения» и «знания», о которых говорит Мэн-цзы, являются моральными категориями, выражающими сознание и интересы землевладельческого класса, отражающими политические и экономические взгляды землевладельцев и состоящими у них на службе, и носят резко выраженный классовый характер. Взгляд на добрую природу человека выдает благоприобретаемую мораль землевладельцев за врожденное положительное качество, принесенное из чрева матери, что представляет классический пример теории о природе человека и врожденных моральных качествах, проповедуемых трансцендентным идеализмом.

Приукрашивая природу и мораль землевладельцев, Мэн-цзы считал, что «всем людям свойственно чувство, не позволяющее причинять зло другим. Прежние правители обладали чувством, не позволяющим причинять вред другим (т. е. доброй природой), поэтому они и управляли, не причиняя вреда людям (т. е. проводили политику, основанную на человеколюбии)» (Мэн-цзы, гл. 3). Мэн-цзы говорил, что природа и мораль землевладельцев свойственны всем людям, а управление на основе человеколюбия выдавал за проявление чувств господствующего класса и дошел даже до заявления, что «каждый человек может стать Яо и Шунем» (Мэн-цзы, гл. 12). Это ясно показывает, что учение о доброй природе человека и взгляд Мэн-цзы на мораль являлись духовными оковами, которые он накладывал на народ, идеологическим средством, призванным поддержать господство феодалов.

Учение о доброй природе человека — это моральная оценка природы человека, поэтому оно является выражением определен-

ных взглядов на мораль. Добро и зло — основные категории и темы любого учения о морали. Учение о доброй природе считает, что добро — врожденное качество, и с этой точки зрения его можно назвать учением о врожденной морали. Откуда же появилось зло? Согласно морали Мэн-цзы, зло благоприобретается, и с этой точки зрения его учение можно назвать учением о благоприобретенной морали. Такова внутренняя логика учения о доброй природе человека, иначе оно не носило бы такого названия. В своем критическом замечании Ван Чун говорит: «Мэн-цзы, написавший раздел о доброй природе человека, считает, что природа всех людей добра, а если она становится недоброй, значит, ее привели в расстройство (внешние) предметы» (Лунь хэн, § Бэнь-син). Выражение «привели в расстройство» (внешние) предметы» следует понимать так, что зло — это результат влияния на человека внешних предметов. Оценка Ван Чуна совпадает со взглядами самого Мэн-цзы, полагавшего, что зло появляется тогда, когда наступает «помрачение от вещей».

Мэн-цзы ясно сознавал влияние объективных факторов на моральные взгляды человека. Он считал, что с точки зрения врожденных качеств каждый человек может делать добро, а если некоторые вместо добра творят зло, объяснял: «Если человек делает недоброе, в этом не вина его природных качеств» (Мэн-цзы, гл. 11), т. е. вина лежит на благоприобретенных качествах, заставляющих стремиться к приобретению всего, что видят глаза и слышат уши. Другой пример. Мэн-цзы указывал: «Только ученые люди в состоянии, не имея постоянного имущества, обладать постоянными чувствами» (Мэн-цзы, гл. 1). Другими словами, Мэн-цзы считал, что моральные убеждения «ученых» не подвержены влиянию материальных условий. Этим, с одной стороны, он поднимал престиж «ученых», с другой — снова становился на трансцендентные позиции.

В то же время Мэн-цзы говорил: «Что касается народа, то, не имея постоянного имущества, он не обладает из-за этого постоянными чувствами и, поскольку не обладает постоянными чувствами, распускается, становится безнравственным и творит все, что захочет» (Мэн-цзы, гл. 1). С точки зрения Мэн-цзы, моральные убеждения народа подвержены влиянию материальных факторов; не имея имущества, народ не может выработать моральные представления, нужные землевладельческому классу, и может пойти на любые дурные дела. Это также говорит о том, что «зло», противное принципам морали, является благоприобретенным.

Мэн-цзы считал, что добрая природа человека, проявляющаяся в стремлении творить добро, есть результат того, что она «хранится в сердце», и если человек обладает доброй природой, но творит зло, то это — следствие «расслабления сердца», т. е. утраты природных склонностей. Утрата доброй природы вызывается благоприобретенными факторами. Отсюда он полагал, что только люди с полным желудком могут учиться человеколюбию и долгу, и гово-

рил: «Совершенномудрые, управляя Поднебесной, стремятся, чтобы имелись бобы и просо в таком же количестве, в каком имеется огонь и вода... и разве тогда кто-нибудь из народа окажется нечеловеколюбивым?» (Мэн-цзы, гл. 13).

Мэн-цзы также считал, что «в урожайный год многие сыновья и младшие братья становятся ленивыми, а в неурожайный год многие сыновья и младшие братья становятся жестокими. Такое различие происходит не от тех природных качеств, которые дало им Небо, а потому, что (голод) вынудил их сердца погрузиться (в зло)» (Мэн-цзы, гл. 11). В урожайные и голодные годы моральный облик молодых людей меняется, и это происходит не потому, что их природные качества разные, а потому, что сердца людей портятся под влиянием условий жизни. На примере посева ячменя Мэн-цзы отмечает, что, хотя все семена одинаковы, урожай получается разным из-за того, что «почва бывает тучной и каменистой, выпадает различное количество росы и дождя, осуществляется различный уход за посевами» (Мэн-цзы, гл. 11).

Очевидно, в целом во взглядах на мораль Мэн-цзы исходил из того, что мораль — врожденное качество, но в отдельных случаях признавал влияние на мораль объективных условий. Здесь его взгляды полностью совпадают с мыслью, высказанной в сочинении «Гуань-цзы». «Когда склады и амбары заполнены, тогда знают, что такое правила поведения и долг; когда одежды и пищи достаточно, тогда знают, что такое почет и позор», и в этом есть определенная логика.

Взгляд на добро и зло в учении Мэн-цзы о морали включает в себя основные идеи Конфуция. Мэн-цзы рассматривает долг и выгоду как два противоречивых понятия. В первую очередь Мэн-цзы ценит долг и с пренебрежением относится к выгоде. Его первыми словами, сказанными при встрече с лянским правителем Хуэй-ваном, были такие: «К чему вы, правитель, говорите о выгоде, ведь есть еще человеколюбие и долг» и «если высшие и низшие будут наперебой стремиться к выгоде, государство окажется в опасности» (Мэн-цзы, гл. 1). В этой связи он говорит: «Если хотите знать разницу между Шунем и (разбойником), то она только в том, что один соблюдал долг, а другой — выгоду» (Мэн-цзы, гл. 13). Ясно, что, с точки зрения Мэн-цзы, выгода и долг — противоположные понятия, и выгода есть источник всякого зла. Таково основное содержание взглядов Мэн-цзы на долг и выгоду.

Однако мораль Мэн-цзы не выходила за рамки полезности. Подобно Конфуцию, он настаивал, чтобы господствующий класс для смягчения внутренних противоречий ставил на первое место долг, а затем выгоду, подчинял выгоду долгу. Мэн-цзы говорил: «Если совершенствовать титулы, данные Небом (т. е. человеколюбие, долг, преданность и доверие), за ними последуют титулы, даваемые людьми» (Мэн-цзы, гл. 11). Другими словами, в случае обретения положительных моральных качеств, таких, как челове-

колюбие, долг, преданность и доверие, за ними автоматически последуют титулы и жалованье, предоставляемые высшим сановникам и дафу. Здесь опять-таки повторяется мысль Конфуция о необходимости «заботиться о пути, а не о пище». «Учение! — в нем жалованье».

В отношении трудящегося народа в силу своей классовой ограниченности Мэн-цзы говорит о необходимости думать сначала о долге, а затем о выгоде, развивать чувство долга с помощью выгоды, т. е. повторяет точку зрения Конфуция, настаивавшего сначала на обогащении народа, а затем на его обучении. Отсюда Мэн-цзы в первую очередь требовал «установления имущества для народа», чтобы народ был сытым, а затем «уделять внимание обучению в школах, внушать долг сыновней почтительности к родителям и уважение к старшим», «подгонять народ в направлении к добру» (Мэн-цзы, гл. 1), и тогда можно сравнительно легко заставить народ принять мораль землевладельческого класса.

5.4. МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ ПОЛОЖЕНИЯ «ИСПОЛЬЗОВАТЬ ДО КОНЦА ВНУТРЕННЕЕ СОЗНАНИЕ *(ЦЗИНЬСИНЬ)*», ЗНАТЬ ПРИРОДУ *(ЧЖИ СИН)*», «ЗНАТЬ НЕБО *(ЧЖИ ТЯНЬ)*» И ПОЛОЖЕНИЕ «ИСКАТЬ УТЕРЯННОЕ СОЗНАНИЕМ *(ЦЮ ФАНСИНЬ)*», ВХОДЯЩИЕ В ТЕОРИЮ ПОЗНАНИЯ

В основном философия Мэн-цзы — это субъективный идеализм, и в нее в качестве составной части входит представление о воле Неба, трактуемое с объективно-идеалистических позиций. Мэн-цзы соединил внутреннее сознание, природу и Небо в одно целое и этим еще более придал конфуцианской философии характер этического учения.

Продолжая развивать взгляды Конфуция на волю Неба, обосновывающие идею божественного происхождения власти правителя, Мэн-цзы считал, что «Шунь приобрел Поднебесную», потому что «Небо дало ее ему» (Мэн-цзы, гл. 9). Достичь этого усилиями людей невозможно. О выдающихся исторических деятелях он говорит, что они правили по воле Неба, и заявляет, что якобы «Небо хотело возложить на этих людей великие обязанности» (Мэн-цзы, гл. 12), а поэтому сначала создавало для них тяжелые условия, чтобы закалить их «сердца и стремления», «кости и мускулы». Эти великие герои являлись «людьми Неба», обладавшими от природы духом провидения, и их задача якобы состояла в том, чтобы они как «прежде обретшие знания вразумляли тех, к кому знание приходит позднее; как прежде обретшие сознание, вразумляли тех, к кому сознание приходит позднее» (Мэн-цзы, гл. 9).

О себе Мэн-цзы хвастливо заявил: «Я принадлежу к людям

7—413

Неба, прежде других обретших сознание», «через пятьсот лет обязательно появится человек, при котором расцветет путь правителя», «Небо не хотело, чтобы Поднебесная мирно управлялась. Если оно захочет, чтобы Поднебесная мирно управлялась, сейчас для этого наступило время, а кто есть для этого, кроме меня?» (Мэн-цзы, гл. 4).

Подобно Конфуцию, Мэн-цзы соединял взгляды на волю Неба со взглядами на роль выдающейся личности в истории, но в то же время внес в представления о воле Неба некоторые изменения. Он считал, что Небо не говорит, а выражает свою волю через поведение народа. Признание народом господства Сына Неба, означает, что «народ принимает его», а это в свою очередь показывает, что и «Небо принимает его». Сын Неба владеет Поднебесной, поскольку не только «Небо дало ее ему», но и «народ дал ее ему» (Мэн-цзы, гл. 9). И то, и другое одинаково необходимо. Хотя Небо и само обладает сознанием, Мэн-цзы включил в него и волю народа. Это — отражение представления о необходимости «ценить народ», выраженное во взглядах на волю Неба.

В истории китайской философии Мэн-цзы впервые объясняет «Небо», используя понятие «внутреннее сознание и природа», наделяя Небо моральными качествами. Он говорит: «Искренность — путь Неба, думы об искренности — путь человека» (Мэн-цзы, гл. 7). Искренность — моральная категория. Мэн-цзы включает ее в содержание понятия «путь Неба», в то время как «думы об искренности» — сущность пути человека. Таким образом, религиозное представление о Небе он превращает в небо, наделенное моральными качествами. Поэтому он и говорит: „Тот, кто до конца использует свое внутреннее сознание, тот познает свою природу; тот, кто познает свою природу, тот познает Небо“» (Мэн-цзы, гл. 13). Смысл цитаты: расширение добрых моральных качеств человека ведет к познанию своей природы, а познание природы позволяет познать небо. Здесь небо, сознание и природа человека соединены воедино и полностью становятся субъективными понятиями.

Исходя из этой предпосылки, Мэн-цзы выдвинул положение «сохранять свое сознание, заботиться о своей природе — это путь служения Небу» (Мэн-цзы, гл. 13), считая, что сохранение основных внутренних качеств, забота о своей природе есть лучший способ служения Небу. Отталкиваясь от субъективно-идеалистического представления о единстве Неба и человека, Мэн-цзы логически приходит к выводу: «Все вещи находятся в нас» (Мэн-цзы, гл. 13), т. е. делает свойственное солипсизму заключение, что принципы, связанные со всеми явлениями и предметами, находятся в нашем сознании.

«Использование до конца внутреннего сознания», «знание природы» и «знание Неба» являются мировоззрением и в то же время теорией познания. Отождествляя внутреннее сознание с Небом и считая, что внутреннее сознание обнимает все сущее, Мэн-

цзы полагал, что «путь образования лишь один — искать утерянное сознанием, и только» (Мэн-цзы, гл. 11). «Искать утерянное сознанием» означает добиваться утраченного внутренним сознанием, и, таким образом, познание превращается в мистический процесс поиска собственной морали внутри самого себя, что полностью исключает сознание объективно существующего материального мира.

Понятие «искать утерянное сознанием», входящее в теорию познания Мэн-цзы, разделяет роль органов чувств и сознания, противопоставляет их друг другу. С точки зрения Мэн-цзы, органы чувств не ведут к познанию внешнего мира и лишь вредят сознанию и природе человека, погружая их в зло. Причина в том, что «уши и глаза не думают, они затуманены вещами» (Мэн-цзы, гл. 11), т. е. органы чувств не размышляют о своих поступках, поэтому внешние предметы заслоняют их, в результате чего сознание человека может пойти по неверному пути. Что касается «органов сознания, то они думают, а размышления приводят к приобретениям, без размышлений нет приобретений» (Мэн-цзы, гл. 11). Функции человеческого сознания состоят в обдумывании поступков и размышлениях над ними, требуется только идти на внутренние размышления, а это позволит «сохранить сознание и поддержать природу» — иначе не добиться никаких результатов. Исходя из этого, Мэн-цзы считал, что, «следуя главному (внутреннему сознанию), становишься большим человеком; следуя второстепенному (т. е. тому, чего желают глаза и уши), становишься мелким человеком» (Мэн-цзы, гл. 11).

«Хранить сознание и поддерживать природу», с одной стороны, и стремиться к тому, чего желают глаза и уши — с другой, является основанием для разделения людей на благородных и низких, что ничем не отличается от высказывания Конфуция: «Благородный муж понимает долг, низкий понимает выгоду» (Лунь юй, гл. 5), но только Мэн-цзы по сравнению с Конфуцием преувеличивал это основание.

Отвергая чувственное знание, Мэн-цзы был вынужден обратиться за помощью к версии «хорошее умение и хорошие знания». Он говорил: «Когда человек умеет делать то, чему не учился,— это хорошее умение; когда человек знает то, о чем не думал,— это хорошее знание» (Мэн-цзы, гл. 13). Здесь под «хорошим умением и хорошими знаниями» имеются в виду этическо-моральные взгляды на человеколюбие, долг, правила поведения и знания, которые не нужно изучать и обдумывать, ибо они приходят от рождения. Это означает, что фактически Мэн-цзы выдает мораль класса землевладельцев за врожденную способность. Таким образом, идея о «хорошем умении и хороших знаниях» является классическим примером придания конфуцианской теории познания этического характера, представляет трансцендентализм и обскурантизм, полностью отрицающие познание.

Подводя итог всему вышесказанному, становится очевидной

бедность философии Мэн-цзы. Его теория управления на основе человеколюбия и мысль о необходимости ценить народ имеют определенное исторически прогрессивное значение и занимают известное место в истории китайской идеологии. Идеологии Мэн-цзы присущи ярко выраженные особенности, свойственные консерватизму, примиренчеству и реформизму, что отражает слабость консервативной группировки в классе землевладельцев, не желавшей коренного изменения старого строя.

6. РЕЛЯТИВИЗМ И СУБЪЕКТИВНЫЙ ИДЕАЛИЗМ ЧЖУАН-ЦЗЫ

Чжуан-цзы (прибл. 369 — 286 гг. до н. э.), носивший фамилию Чжуан и имя Чжоу, родился в середине периода Чжаньго в уезде Мэн во владении Сун и жил при лянском правителе Хуэй-ване и циском правителе Сюань-ване (319—301 гг. до н. э.— *Прим. перев.*). Служил мелким чиновником и Циюане, но, по-видимому, недолго, а затем покинул службу и жил в уединении.

Дошедшее до нашего времени сочинение «Чжуан-цзы» состоит из 33 глав, разделенных на три части: внутренняя часть *(нэй бянь)*, внешняя часть *(вай бянь)* и смешанная часть (*цза бянь*). Внутренняя часть, состоящая из семи глав, выражает идеологию Чжуан-цзы и служит основным материалом для изучения идеологии философа.

Чжуан-цзы жил в период, когда во всех владениях, возглавляемых *чжухоу*, установился феодальный строй, а рабовладельческий полностью развалился. Счастливые для рабовладельческой аристократии дни безвозвратно миновали. Страдая и будучи бессильной вернуть прошлое, она прибегала к пассивному сопротивлению, отрицала создавшееся положение и искала духовного освобождения в мире иллюзий. Философия Чжуан-цзы как раз и является классическим отражением сознания рабовладельческого класса, стоявшего на краю гибели. Его философские идеи наполнены пессимизмом и безнадежностью, проникнуты духом упадничества и пресыщения жизнью, направлены на поиски духовного мира, в котором можно было бы найти самоопьяняющую свободу. Чжуан-цзы превратил объективный идеализм Лао-цзы в субъективный идеализм, развил наивную диалектику Лао-цзы и превратил ее в релятивизм и, принимая это за основу теории познания, создал громадную идеалистическую философскую систему, которая стала одним из важных течений в «школе даосистов» в период Чжаньго.

6.1. РЕЛЯТИВИЗМ ПОНЯТИЙ «НИВЕЛИРОВАНИЕ ИСТИННОГО И ЛОЖНОГО», «НИВЕЛИРОВАНИЕ ВСЕХ ВЕЩЕЙ»

Споры, происходившие между представителями «всех школ» об истинном и ложном в условиях огромных социальных пере-

мен, являлись отражением борьбы между всеми социальными силами в области идеологии. Чжуан-цзы с большим отвращением относился к этим спорам и считал, что они причиняют людям такие же неимоверные страдания, как и наказание путем отрезания носа. Он говорил, что если в один прекрасный день увязнуть в спорах об истинном и ложном, то придется «днем при помощи сознания бороться друг с другом», «во время сна покинувший тело дух (будет) встречаться с духом других», в результате дух станет «слабеть с каждым днем», а сознание приближаться к смерти, и его «не заставить вернуться к жизни» (Чжуан-цзы, гл. 1). Это показывает, что Чжуан-цзы, стоявший на реакционных позициях гибнущей рабовладельческой аристократии, выступал против истины, пытался искоренить борьбу в сфере идеологии. В связи с этим он и выдвинул релятивистскую теорию «нивелирования истинного и ложного».

Чжуан-цзы считал, что нет объективных критериев для установления истинности или ложности высказываемых суждений, а поэтому нельзя определить, какое из двух суждений истинно или ложно. Истинное и ложное полностью относительны. Он говорил, если я спорю с вами и не могу переспорить, доказывает ли это, что ваше мнение действительно «истинно», а мое действительно «ложно»? И наоборот, если вы не можете переспорить меня, разве это обязательно доказывает, что мое мнение «истинно», а ваше «ложно»? На деле вполне возможно, что либо один из нас прав, либо мы оба правы, либо оба заблуждаемся.

«Если оба мы, я и вы, не можем знать, кто прав, кто может установить это? Допустим, мы позовем лиц, придерживающихся того же мнения, что и вы, определить, кто прав, но как, сходясь с вами во мнениях, они могут решить этот вопрос? Если позвать лиц, разделяющих мое мнение, то, разделяя мое мнение, как они могут принять решение? Если позвать лиц, не разделяющих ни моего, ни вашего мнения, то, не разделяя наших мнений, как они примут решение? Если позвать лиц, разделяющих наши мнения, то, разделяя наши мнения, как они могут принять решение? Итак, ни я, ни вы, ни другие лица не могут знать (кто прав, а кто не прав); кого же нам еще ждать?» (Чжуан-цзы, гл. 1).

Фактически здесь Чжуан-цзы выдвигает вопрос, связанный с критерием истинности познания. Чжуан-цзы считал, что не только обе участвующие в споре стороны не могут доказать истинность своих суждений, но и любой внешний источник познания не может служить критерием истинности суждения. Другими словами, в сфере познания не найти критерия для определения истинности познания. Это, несомненно, правильно. Однако Чжуан-цзы не дал правильного ответа на то, в отношении чего устанавливается критерий истинности, наоборот, исходя из того, что в области познания невозможно доказать истинность, он пошел дальше и пришел к полному отрицанию критерия истинности, сде-

лав ошибочное заключение о «неопределенности» «истинного» и «ложного».

Он говорил, что, если человек спит в сыром месте, у него «разболится поясница и половина тела отнимется от паралича», но разве так происходит и с рыбой-гольцом? Когда человек взбирается на дерево, он «дрожит от страха и робеет», но разве так происходит с обезьяной? Кто из трех — человек, голéц и обезьяна — знает, где наиболее подходящее место для жизни? Человек ест говядину, баранину и свинину, олени питаются травой, сколопендры любят пожирать змей, а совы и вороны лакомятся мышами. Кто из них может знать, что самое вкусное на свете? Мао Цян и Ли-цзи считались первыми красавцами, но рыбы, заметив их, сразу же погружались в глубину, птицы немедленно взлетали вверх, поднимаясь до облаков, а олени поспешно разбегались. Кто из них может знать, что такое подлинная красота в мире? (Чжуан-цзы, гл. 1). Другими словами, «истинное» и «ложное» определяются чувственным опытом субъекта познания, но чувственный опыт каждого различен. Отсюда критерий «истинного» и «ложного» у каждого свой: отец говорит, что он прав, мать заявляет, что права она; то, что этот считает за «истину», тот считает «ложным», и сам Чжуан-цзы говорит: «То представляет единство истинного и ложного, а это также представляет единство истинного и ложного» (Чжуан-цзы, гл. 1). Подобные утверждения выражают полное отрицание критерия истинного и ложного, поэтому истинное и ложное никогда не удастся установить. Чжуан-цзы со всей определенностью заявляет: «С моей точки зрения, принципы человеколюбия и долга, пути истинного и ложного запутанны и хаотичны, как я могу знать разницу между ними?» (Чжуан-цзы, гл. 1). Отрицая объективные критерии истинного и ложного, Чжуан-цзы тем самым отрицает и наличие объективной истины, впадая таким образом в абсолютный скептицизм и агностицизм.

Чжуан-цзы приводит рассказ о человеке, содержавшем обезьян, который сказал обезьянам: «Утром я буду давать вам три *шэна* каштанов, а вечером четыре». Услышав это, обезьяны рассердились. Тогда он сказал: «В таком случае я буду утром давать вам четыре, а вечером три *шэна*». Услышав это, обезьяны обрадовались. В связи с этим рассказом Чжуан-цзы говорит: «Ни название, ни сущность не пострадали, но вызвали и радость и гнев» (Чжуан-цзы, гл. 1). Очевидно, что споры об истинном и ложном похожи на спор обезьян, получать ли им «вечером четыре и утром три *шэна* каштанов» или же «вечером три, а утром четыре *шэна*», поэтому такие споры лишены всякого смысла, все зависит от «установившегося взгляда», т. е. субъективного желания. На самом же деле истинное и ложное — это одно и то же. Следует «вносить согласие, используя и истинное, и ложное» (Чжуан-цзы, гл. 1), т. е. хорошо и «истинное», хорошо и «ложное», «я не различаю их». Именно это и имеют в виду сказанные о Чжуан-цзы слова:

«Он не осуждал ни истинного, ни ложного, позволяя им сосуществовать среди суетных обычаев» (Чжуан-цзы, гл. 33).

Чжуан-цзы считал, что основанием и методом для подобного отрицания различий между истинным и ложным является главным в *дао*. В параграфе «Нивелирование вещей» он говорит: «Положение, когда то и это не могут найти пару, называется главным в *дао*. Главное сначала получает свое место в середине круга, чтобы соответствовать бесконечности» (Чжуан-цзы, гл. 1). Другими словами, если отказаться от истинного и ложного в мыслях обеих сторон (пара), как бы оказываешься в центре круга, откуда можно приспосабливаться к непрерывным изменениям истинного и ложного. Такова субъективно-идеалистическая теория познания Чжуан-цзы, названная «нивелированием истинного и ложного», представлявшая собой иллюзорный релятивистский способ избавиться от истинного и ложного.

Чжуан-цзы отрицал не только различие между истинным и ложным, но, стремясь к отрицанию относительного покоя движения, к отрицанию всякого различия в мире и существующего противостояния, выдвинул положение «все вещи одинаковы» (Чжуан-цзы, гл. 4), чтобы выбраться из пут, накладываемых реальными противоречиями между жизнью и смертью, пользой и вредом, знатным и низким происхождением и т. д.

Важным приемом, к которому прибегает Чжуан-цзы, «нивелируя все вещи», является отрицание качественных закономерностей и многообразия вещей, преувеличивание относительности и единства различий в вещах, в результате чего стираются всякие различия.

В параграфе «Нивелирование вещей» говорится: «Нет вещи, которая бы не была той, и нет вещи, которая бы не была этой» (Чжуан-цзы, гл. 1). Другими словами, нет в мире вещей, которые бы не являлись «теми», равным образом нет и вещей, которые бы не являлись «этими». Чжуан-цзы считал, что противостояние «этого» и «того» относительно, «то возникает из этого, а это зиждется на том» (Чжуан-цзы, гл. 1, с. 9). Исходя из этого и делая шаг вперед, он полагал, что любая вещь относительна по отношению к другой и является «этой», поэтому «нет такой вещи, которая бы не была этой». И наоборот, любая вещь в отношении другой является «той», поэтому «нет вещи, которая не была бы той». Таким образом, при утверждении, что «это — то же, что и то, а то — то же, что и это», исчезает закономерность в различиях между «той» и «этой» вещами, стирается существующая между ними грань.

Развивая свою мысль, Чжуан-цзы говорит: «То и это — учение о взаимном порождении. И коль скоро это так только тогда, когда существует жизнь, существует и смерть; только, когда существует смерть, существует и жизнь. Только тогда, когда существует возможное, существует невозможное; только тогда, когда существует невозможное, существует возможное» (Чжуан-цзы, гл. 1). Рассуж-

дения о «том» и «этом» и «учение о взаимном порождении» однородны, поэтому исчезают и различия между жизнью и смертью, между возможным и невозможным.

В параграфе «Осенние воды» говорится: «Жизнь вещей несется стремительно, как стремителен бег лошади или галоп коня, нет (в ней ни единого) движения, которое не (вызывало бы) изменений, нет (ни единого) момента, который не (приносил бы) перемен» (Чжуан-цзы, гл. 4), а в параграфе «Странствование знаний на севере» сказано: «Жизнь человека между небом и землей похожа на (стремительный) прыжок белого коня через расщелину, мгновение — и она пролетела» (Чжуан-цзы, гл. 6).

Другими словами, жизнь в мгновение ока заканчивается смертью, она лишена качественной устойчивости. Отсюда любая вещь, едва успев родиться, умирает, только что она существовала — и тут же исчезла, только утверждалась — и тут же наступило отрицание. Невозможно определить различие между жизнью и смертью, возможным и невозможным, установить между ними грань. Исходя из этого, Чжуан-цзы делает релятивистское заключение: «Жизнь и смерть — одна ветвь, возможное и невозможное — одна связка монет» (Чжуан-цзы, гл. 2). «Нет вещи, которая бы не создавалась и не разрушалась, но она снова возвращается к единому» (Чжуан-цзы, гл. 1).

Чжуан-цзы видел непрерывность и абсолютность изменений в движении вещей, но он преувеличивал эту сторону, отрицал прерывистый характер происходящих изменений и относительный покой и тем самым отрицал качественные закономерности и различия между вещами. Энгельс указывает: «Возможность относительного покоя тел, возможность временных состояний равновесия является существенным условием дифференциации материи и тем самым существенным условием жизни»[1]. Чжуан-цзы же отрицал относительный покой вещей и их относительную качественную устойчивость и этим фактически отрицал неимоверное количество различий в конкретных вещах, отрицал существование объективного материального мира.

Более того, отрицается различие не только между жизнью и смертью, но и различие между большим и малым. В параграфе «Осенние воды» говорится: «Если смотреть на это с точки зрения различий (между вещами) и считать большим то, что само считает себя большим, среди всех вещей не окажется таких, которые бы не были большими, а если считать малым то, что само считает себя малым, среди всех вещей не окажется таких, которые не были бы малыми» (Чжуан-цзы, гл. 17, с. 103). Другими словами, с точки зрения «различия» каждая вещь сравнивает свои малые размеры с большими размерами других вещей, поэтому обо всех вещах можно сказать, что они «большие». И наоборот, каждая вещь сравнивает свои большие размеры с малыми разме-

[1] Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 561.

рами других вещей, поэтому обо всех вещах можно сказать, что они «малые». С этой точки зрения среди вещей не существует различий в величине.

Диалектика признает, что различие в размерах вещей существует во взаимном сравнении, а поэтому является относительным, но в то же время оно определено, а следовательно, и абсолютно. Ни в коем случае нельзя о двух вещах, противостоящих друг другу по размерам, говорить, что обе они «большие» или «малые», отрицать признаки, по которым их можно было бы назвать «большими» или «малыми». Ошибка Чжуан-цзы в том, что он преувеличивал относительный характер размеров вещей, отрицал абсолютное противостояние больших и малых предметов, а в результате пришел к заключению, что «среди всех вещей не окажется таких, которые бы не были малыми», т. е. к полному отрицанию реально существующих различий между вещами. Ленин указывал: «Для объективной диалектики *в* релятивном *есть* абсолютное. Для субъективизма и софистики релятивное только релятивно и исключает абсолютное»[1]. Относительность различий, о которой говорит Чжуан-цзы, полностью отрицает абсолютное, и в этом основная причина того, почему в теории познания Чжуан-цзы погряз в релятивизме.

Одновременно Чжуан-цзы считал, что «различие» совершенно субъективно. Он говорил: «Если считать, что в Поднебесной нет ничего большего, чем кончик волоска, тогда гора Тайшань будет маленькой. Если считать, что никто не прожил дольше, чем умерший младенец, тогда Пэн-цзу умер преждевременно» (Чжуан-цзы, гл. 1, с. 13).

Это означает, что можно считать конец волоска, выдранного осенью из шкуры зайца, за «самую большую» вещь в Поднебесной, тогда о горе Тайшань придется говорить, что она маленькая. Точно так же если ребенка, который по сохранившимся преданиям прожил наиболее короткое время, считать за «долгожителя», то в этом случае о Пэн-цзу, прожившем якобы более 800 лет, следует сказать, что он «умер преждевременно». В обоих случаях «различия» между большим и малым, долголетием и ранней смертью совершенно субъективны. Чжуан-цзы не только отрицает различия в размерах объективных вещей и различия между долголетием и ранней смертью, но и объективные условия взаимных превращений между указанными различиями и таким образом превращает переходы противоречий в чистую игру понятий.

Поскольку отрицаются всякие различия и противоположности в предметах, «одно», о котором говорит Чжуан-цзы, является абсолютной «тождественностью», лишенной присущей ей противоположности. Высшим проявлением этой концепции является понятие *дао*.

Дао в понимании Чжуан-цзы относится к сфере взглядов на

---

[1] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 317.

природу, и оно является источником происхождения мира. *Дао* «имеет собственное основание и собственный корень, оно существовало, когда еще не было ни земли, ни неба, прочно сохраняется с глубокой древности; оно одухотворило духов и Верховного владыку неба, оно породило небо и землю» (Чжуан-цзы, гл. 2), оно «не вещь», оно «небытие». В общем, *дао* — мистическое духовное тело, которое «обладает чувствами и пользуется доверием, бездействует и бесформенно» (Чжуан-цзы, гл. 2).

В теории познания *дао* выступает как не имеющее различий, абсолютное «одно». В параграфе «Нивелирование вещей» говорится: «*Дао* с самого начала не имело границ» (Чжуан-цзы, гл. 1); если бы для него существовали границы, то «появились бы левая и правая стороны, возникли бы рассуждения и решения, разграничения и различия, вспыхнули бы соперничество и борьба» (Чжуан-цзы, гл. 1). *Дао* никогда не знало этих различий, границ и противостояний. И далее. «Когда ясно проявились истинное и ложное, это нанесло ущерб *дао*. Когда *дао* был нанесен ущерб, возникли пристрастия» (Чжуан-цзы, гл. 1). Другими словами, подлинный облик *дао* характеризуется отсутствием истинного и ложного, возникновения и ущерба, в то время как появление различий, границ и противостояния нанесло *дао* ущерб. Отсюда очевидно, что *дао* «Чжуан-цзы» — это самостоятельное, абсолютное «тождество», выраженное им понятием «одно», которое является наивысшим обобщением релятивизма. Чжуан-цзы говорил: «С точки зрения *дао* вещи (сами по себе) не бывают ценными или ничтожными» (Чжуан-цзы, гл. 4). Из слов «не бывают ценными и ничтожными» видно, что все различия и противостояния в мире Чжуан-цзы рассматривал как следствие того, что «то и это не могут найти пару», что «*дао* объединяет все в единое целое» (Чжуан-цзы, гл. 1).

6.2. СУБЪЕКТИВНЫЙ ИДЕАЛИЗМ В ПОНЯТИИ «НИВЕЛИРОВАНИЕ Я И ВЕЩЕЙ»

Конечная цель релятивизма Чжуан-цзы — достижение абсолютной свободы для субъективного духа, так называемого «беззаботного скитания». С точки зрения Чжуан-цзы, страдание людей и отсутствие «свободы» возникли в связи с затруднениями, которые вызывают существующие в реальном мире противоречия в виде различий между истинным и ложным, переходов от знатности к низкому положению и наоборот; изменения в положении богатых и бедных, между жизнью и смертью, между счастьем и бедой и т. д. вызываются ограничениями, накладываемыми различными материальными условиями, при которых люди ищут для себя опору, на что-то надеются, чего-то добиваются. Эти явления Чжуан-цзы называл «что-то ожидать» или «есть ожидание».

Когда большое судно плывет по большой реке, кажется, что оно «свободно», однако его движение зависит от воды, и, если «тол-

ща воды недостаточно велика, ей не под силу нести большое судно» (Чжуан-цзы, гл. 1), поэтому судно нельзя считать свободным. Точно так же, когда огромный феникс взмывает ввысь, он «опирается на вихрь и взлетает на 90 тысяч ли» (Чжуан-цзы, гл. 1). Казалось бы, можно сказать, что феникс свободен, однако он может летать, опираясь только на большой ветер. Если «толща потока ветра недостаточна, ему не под силу нести большие крылья», поэтому нельзя сказать, что феникс абсолютно свободен.

Ле-цзы мог «передвигаться, управляя ветром» (Чжуан-цзы, гл. 1), и был намного «свободнее» обычных людей, идущих по дорогам, однако «хотя он освободился от (необходимости) передвигаться пешком, тем не менее все же чего-то ожидал». Это объясняется тем, что Ле-цзы не достиг состояния, позволяющего «использовать основные принципы неба и земли, управлять изменениями шести элементов природы, чтобы странствовать в беспредельном» (Чжуан-цзы, гл. 1). Другими словами, чтобы странствовать в беспредельном пространстве, нужно руководствоваться *дао* (основными принципами неба и земли), опираться на смену шести элементов природы, т. е. светлого и темного начал, ветра, дождя, мрака и света, и только тогда можно сказать, что достигнута подлинная, абсолютная свобода. Если же требуется еще «чего-то ждать», нельзя быть абсолютно свободным.

В таком случае кто же может добиться такой свободы? Это совершенный человек, «не имеющий (собственного) Я», «совершенномудрый» человек, «не имеющий славы», и святой человек, «не имеющий заслуг». Обладающий «тремя не» попадает в мир, в котором «ничего не ожидают», и может беззаботно скитаться. Взгляд Чжуан-цзы полностью отрицает «свободу», связанную с объективной необходимостью, а такой свободы в природе не существует. В реальном мире любой предмет, в любое время и при любых условиях ограничен и контролируется какими-то объективными условиями и внутренними закономерностями, не может «не ждать», а поэтому не может быть никакой абсолютной свободы. Поэтому Чжуан-цзы не оставалось ничего другого, как прибегнуть к духовной мистике, находясь в мире иллюзий, отрицать реальный мир, выбросить из мыслей «чего-то ожидать» и подойти к «не ожидать», полностью стереть грань между субъективным и объективным и растворить реальный мир в духовном мире. В этом и состоит смысл распространявшихся Чжуан-цзы понятий «нивелирование Я и вещей», «небо и земля родились одновременно со мной, а все предметы и Я составляем одно целое» (Чжуан-цзы, гл. 1). Это, несомненно, путь субъективного идеализма.

В «нивелировании Я и вещей», т. е. в состоянии «все вещи и Я составляем одно целое», субъективное поглощает объективное, на первое место выставляется Я, значение Я преувеличивается, но как в этом случае Чжуан-цзы мог говорить о «не имеющем (собственного) Я»? В действительности же то, что он называет «не имеющее (собственного) Я», означает «сидеть, забыв о себе». В параграфе

«Великий учитель» говорится: «Я расслабляю тело, прогоняю чуткий слух и острое зрение, отдаляюсь от формы, отхожу от знаний и сливаюсь со всепроникающим (*дао*)»,— это и есть «сидеть, забыв о себе» (Чжуан-цзы, гл. 2).

Об этом же в параграфе «Нивелирование вещей» сказано: «Я потерял самого себя»,— т. е. мое тело уподобилось сухому дереву, а сердце стало подобным холодному пеплу (Чжуан-цзы, гл. 1). Одним словом, под «сидеть, забыв о себе» имеется в виду полная отрешенность, когда «не испытываешь человеческих чувств» (Чжуан-цзы, гл. 2). В этом случае не может быть мирских представлений об истинном и ложном, исчезнут дурные и добрые желания, не может быть никаких ощущений и мыслей. Отсюда превратятся в ничто и исчезнут все существующие в реальном мире противоречия и различия, связанные с истинным и ложным, высоким и низким положением, бедностью и богатством, жизнью и смертью, долголетием и преждевременной смертью, большим и малым, красивым и безобразным и т. д., будет достигнуто состояние, при котором «все вещи и Я будут составлять одно целое». Таким образом, появится возможность перейти из реального мира, в котором приходится «чего-то ждать», в «страну, где ничего нет» и где «нет ожиданий», и там обрести абсолютную духовную свободу.

Материалист Ван Фучжи, живший на стыке династий Мин и Цин, объясняет состояние «потерял самого себя» следующим образом: «Во мне рождается пара. Мои знания основаны на этом, а все, что за этим,— то и то может быть для меня парой... поэтому, когда я забываюсь, забывается и моя пара; я забываюсь, забывается и пара, я исчезаю, исчезаем мы оба» (толкования о «Чжуан-цзы», гл. 2). В этом толковании правильно указана истинная сущность понятий «не имеющий (собственного) Я» и «забывать о себе».

Объективный мир существует независимо от воли людей, но субъективный идеализм часто стирает различия и противостояния между субъективным и объективным и этим субъективизирует объективный мир, а отсюда отрицает объективное существование мира. Точно так же поступает и Чжуан-цзы, но делает это, прибегая к трюку, используя понятие «забывать о себе», т. е. отрицает субъект познания Я. Логика Чжуан-цзы — поскольку реальный мир с его бесчисленными различиями рождается «во мне», то, «не имея (собственного) Я» и «забывая о себе», приходишь к выводу, что реальный мир не существует. Это полностью вскрывает реакционную сущность субъективного идеализма философии Чжуан-цзы.

Понятие «не имеющий (собственного) Я» требует не только забыть собственное физическое тело, отказаться от мирских страстей, но совершенно не отрицает субъективный дух. Как раз наоборот, оно преднамеренно усиливает субъективный дух в релятивизме Чжуан-цзы. Чжуан-цзы считал, что достижение духовного мира, в котором «нет (собственного) Я», приведет к «слиянию со всепроникающим», т. е. с *дао*, к «образованию с ним одно-

го тела». Он называл это так: «сидя на *дао,* бесцельно ездить» (Чжуан-цзы, гл. 5), «беззаботно скитаться» по «стране, где господствует *дао*» (Чжуан-цзы, гл. 20), т. е. говорит о возможности колесить по представляющей абсолютное «единство» «стране, где господствует *дао*», «в одиночестве выезжать, в одиночестве возвращаться» (Чжуан-цзы, гл. 3). В этой стране, утверждает он, «жизнь и смерть — одна ветвь, возможное и невозможное — одна связка монет» (Чжуан-цзы, гл. 2, с. 34); «истинное и ложное не связаны с телом» (Чжуан-цзы, гл. 2); «ни смерть, ни жизнь ничего во мне не меняют» (Чжуан-цзы, гл. 1); «не знают любви к жизни и не знают ненависти к смерти», «не знают, что полезно, а что вредно»; «даже если бы загорелись великие болота (там) не почувствуешь жары, если бы даже замерзли реки Хуанхэ и Ханьшуй, (там) не почувствуешь холода; если бы внезапный удар грома расколол горы, а ветер вздыбил море, это не вызовет (там) испуга» (Чжуан-цзы, гл. 1).

Одним словом, в этой стране не будешь подвергаться ограничениям, накладываемым реальными противоречиями, такими, как истинное и ложное, жизнь и смерть, польза и вред, высокое и низкое положение и т. д., а отсюда в ней не может быть никаких страданий и опасностей. Разве это не высшая «свобода»? Это сумасшедший бред о релятивистском субъективном духе, одна из разновидностей мистического волюнтаризма.

Смысл размышлений Чжуан-цзы об «абсолютной свободе» нами раскрыт, он стремился к самоопьянению в мире субъективного духа, в котором господствует релятивистское *дао.* Это придуманный им способ добиться духовной победы и избавиться от страданий, которые принесли гибнущему классу и лично ему происходившие огромные социальные перемены. Переживавшая упадок рабовладельческая аристократия уже потерпела сокрушительное поражение и, лишенная возможности изменить реальное положение, не могла избавиться от страданий, возникших вместе с гибелью ее класса, поэтому ей оставалось только искать внутреннее духовное самоуспокоение. Если бы им сказали: вы в безвыходном положении, и у вас нет надежд,— они могли бы возразить, что между знатностью и низким положением нет разницы. Если бы им сказали, что вы при последнем издыхании и идете к смерти, они могли бы ответить: «Смерть и жизнь — одна ветвь»,— т. е. смерть — это жизнь, а жизнь — это смерть. Если бы им сказали, что их мораль рухнула, а сознание отвратительно, они могли бы ответить, что прекрасное и отвратительное «являются одним», т. е. прекрасное — это отвратительное, а отвратительное — это прекрасное. Если бы им сказали, что истинное и ложное определенны и правда неизбежно победит, в ответ бы услышали: «И то объединяет истинное и ложное, и это объединяет истинное и ложное» (Чжуан-цзы, гл. 1), т. е. в мире не существует объективного критерия истинного. Вот так хитроумно использовалась релятивистская философия Чжуан-цзы.

Именно поэтому философия Чжуан-цзы поддерживалась и рас-

пространялась гибнущим реакционным классом, и она отравила много душ, являясь для них духовной опорой и источником формирования пассивного пессимизма и упадничества. Но все-таки, будучи идеалистической философией, философия Чжуан-цзы выросла, как бесплодный цветок на живом дереве человеческого познания, и из нее можно извлечь чрезвычайно полезный урок. Можно заметить, что в философии Чжуан-цзы диалектика относительного различия в вещах — мост, ведущий к релятивистской софистике, и основанием философской системы Чжуан-цзы является релятивизм.

В. И. Ленин указывал: «...положить релятивизм в основу теории познания, значит неизбежно осудить себя либо на абсолютный скептицизм, агностицизм и софистику, либо на субъективизм. Релятивизм, как основа теории познания, есть не только признание относительности наших знаний, но и отрицание какой бы то ни было объективной, независимо от человечества существующей, мерки или модели, к которой приближается наше относительное познание»[1]. Именно Чжуан-цзы, используя собственную, созданную им особую форму, осудил себя на переход от релятивизма к агностицизму и субъективному идеализму.

7. СПОРЫ ХУЭЙ ШИ И ГУНСУНЬ ЛУНА О «ТВЕРДОМ И БЕЛОМ», «ТОЖДЕСТВЕННОМ И РАЗЛИЧНОМ»

Среди научных течений, созданных различными философами в период Чжаньго, имелось некоторое количество «спорщиков» (*бяньчжэ*), искусно жонглировавших в спорах названиями предметов и выражаемыми ими понятиями, которых ханьский историк Сыма Тань назвал *минцзя* (номиналисты, букв.: «оперирующие названиями»). Их особенность: «Оперирующие названиями скрупулезны в исследованиях и опутаны мелочами, с помощью которых они лишают других возможности выступать против их мнений. Они выносят решения в зависимости от названия и игнорируют понятия, выражающие человеческие чувства» (Ши-цзи, гл. 130). Несомненно, эти особенности свойственны и софистике.

Идеология номиналистов проявлялась главным образом в суждениях, «игнорирующих понятия о человеческих чувствах», и в логических доказательствах, связанных с этими суждениями. В этом отношении наиболее характерными являются споры о «твердом и белом» и «тождественном и различном». При этом в спорах выявились два различных идеологических направления. Первое стояло за «соединение тождественного и различного», для которого характерно «соединение». Оно подчеркивало и даже гипертрофировало относительность различий в предметах, и ему свойственна тенденция к релятивизму. Второе выступало за «разделение твердого и белого», для которого характерно «разделение». Оно аб-

[1] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 139.

солютизировало различия в предметах и понятиях, отрицало единство общего и отдельного, в результате чего впало в метафизический абсолютизм и объективный идеализм. Представителем первого направления является Хуэй Ши, а представителем второго — Гунсунь Лун.

Появление номиналистов связано с происходившими в период Чуньцю — Чжаньго социальными изменениями, затронувшими сферу идеологии, и является логическим развитием споров, которые в то время велись в философии по поводу «названия» и «сущности». Вслед за крушением рабовладельческого и появлением феодального строя между «названиями», отражавшими иерархические отношения старого рабовладельческого общества, и «сущностью», отражавшей отношения во вновь возникшем феодальном обществе, обнаружились острые противоречия. Столкнувшись с положением, при котором «названия и сущность взаимно враждовали друг с другом», мыслители, принадлежавшие к различным классам, призвали к «исправлению названий», однако, поскольку они по-разному подходили к «взаимной вражде названий и сущности», возникло два противоположных взгляда на вопрос «исправления наименований», в результате чего в философии и разгорелись споры о «названиях и сущности».

Развитие борьбы неизбежно привело к более глубокому изучению названий предметов и выражаемых ими понятий, а «соперничество всех школ» явилось стимулирующим средством, способствовавшим подъему логического мышления и возникновению идейного течения, называемого «споры о названиях предметов», представители которого специально занимались углубленным изучением названий предметов и выражаемых ими понятий.

В общем, в период Чжаньго идейное течение, называемое «споры о названиях предметов», развивалось по двум противоположным направлениям. Одно из них представляли поздние моисты, которые, основываясь на материалистическом понимании «названия» и «сущности», занимались подведением итогов опыта идеологического мышления, шли по собственному пути и создали сравнительно целостную теорию логики. Другое направление шло по ошибочному пути, что привело к метафизической софистике. Его наиболее яркими педставителями являются «номиналисты» в лице Хуэй Ши и Гунсунь Луна.

7.1. ДЕСЯТЬ ТЕЗИСОВ ХУЭЙ ШИ О «РАСПОЛОЖЕНИИ ПРЕДМЕТОВ» И РЕЛЯТИВИЗМ ЕГО ПОНЯТИЯ «СОЕДИНЕНИЕ ТОЖДЕСТВЕННОГО И РАЗЛИЧНОГО»

Хуэй Ши (прибл. 370—310 гг. до н. э.), которого называют также Хуэй-цзы, родился в середине периода Чжаньго в царстве Сун. Какое-то время занимал пост главного помощника прави-

теля царства Вэй и был инициатором плана, согласно которому царства Ци и Вэй заключили между собой договор о дружбе, а их правители признали права друг друга (Люй-ши Чуньцю, гл. 21). Он же «хотел с помощью царств Ци и Цзин прекратить войны» (Хань Фэй-цзы, гл. 9) и являлся, таким образом, фактическим организатором политики, основанной на так называемом «союзе по горизонтали», проводимой в период Чжаньго. Занимая высокое общественное положение, Хуэй Ши говорил о себе: «Я, Ши, могу управлять земледельцами» (Люй-ши Чуньцю, гл. 18).

В то же время Хуэй Ши был необыкновенно эрудированным спорщиком, поддерживал дружественные отношения с Чжуан-цзы и часто вступал с ним в диспуты. В сочинении «Чжуан-цзы» в главе «Тянься (Поднебесная)» рассказывается, что на юге жил странный человек по имени Хуан Ляо, который однажды спросил Хуэй Ши, почему небо не падает, почему земля не проваливается, какие причины вызывают ветер, дождь и гром, на что Хуэй Ши, не раздумывая, сразу же дал ответы, да к тому же «изложил учение обо всех предметах» (Чжуан-цзы, гл. 8), т. е. дал объяснение происхождению всех вещей.

Как говорится в той же главе «Поднебесная», «Хуэй Ши владел многими искусствами и имел пять повозок книг» (Чжуан-цзы, гл. 8). К сожалению, высказывания и сочинения Хуэй Ши не дошли до нашего времени. Сохранилось лишь несколько отрывков, разбросанных по сочинениям «Чжуан-цзы», «Сюнь-цзы», «Хань Фэй-цзы» и «Люй-ши Чуньцю». В сочинении «Чжуан-цзы», в главе «Поднебесная» (Чжуан-цзы, гл. 8), приводится десять тезисов, т. е. суждений о «расположении предметов», в которых в концентрированном виде выражены философские идеи Хуэй Ши, составляющие основное содержание понятия «соединение тождественного и различного».

К этим десяти тезисам относятся:

1. Крайне большое, не имеющее внешнего, называю «великим единым *(тай и)*»; крайне малое, не имеющее внутреннего, называю «малым единым *(сяо и)*».

2. Не имеющее толщины не может быть утолщено, но его величина (выражается) в тысячах *ли*.

3. Небо и земля одинаково низки, горы и болота одинаково ровны.

4. Солнце, только что достигшее зенита, уже клонится к закату; предметы, только что родившиеся, уже умирают.

5. Великое тождество отличается от малого тождества, это я называю «различием малого тождества». Все предметы абсолютно тождественны и абсолютно различны, это я называю «различием великого тождества».

6. Южная сторона света не имеет предела и в то же время имеет предел.

7. Сегодня выехал в Юэ, а прибыл туда давно.

8. Соединенные кольца могут быть разъединены.

9. Я знаю местонахождение центра Поднебесной, оно к северу от Янь и к югу от Юэ.

10. Всеобщую любовь (следует распространять) на все предметы, ибо небо и земля — одно тело.

Хуэй Ши «пользовался славой искусного спорщика» и «целые дни проводил в спорах с другими, используя свои знания». Возможно, что вышеприведенные тезисы служили для него предметом споров, но приводимые им доказательства остались неизвестными. Трудно дать точное объяснение высказанным суждениям, но главное направление в мыслях Хуэй Ши все же можно сформулировать.

При анализе 2-го, 3-го, 4-го, 6-го, 8-го и 9-го тезисов ясно проявляется особенность его мышления, а именно резко выраженная относительность различия предметов. Более того, в некоторых тезисах полностью отрицается различие предметов, что выражено в релятивистском понятии «соединение тождественного и различного».

Тезис «не имеющее толщины не может быть утолщено, но его величина (выражается) в тысячах *ли*» отражает уровень познания в области геометрии. «Плоскость» в геометрии «не имеет толщины», т. е. объема, и фактически не может быть большой. У Мо-цзы в первой части «Канонических речей» говорится: «Не имеющее толщины ничем не утолщить». В то же время «плоскость» имеет поверхность, величина которой может выражаться в тысячах *ли*, поэтому можно говорить, что поверхность имеет величину. Это означает, что понятие «величина» не ограничивается объемом, оно может быть применено и к площади. Другими словами, Хуэй Ши хотел показать относительность различия между «имеющим толщину» и «не имеющим толщины», которые равным образом могут быть большими.

Тезис «небо и земля одинаково низки, горы и болота одинаково ровны» сформулирован в сочинении «Сюнь-цзы» в главе «Бугоу»: «Горы и бездны одинаково ровны, небо и земля сравнимы» (Сюнь-цзы, гл. 2). В этих тезисах говорится, что различие между высоким и низким относительно, и тем самым выражается диалектическое истолкование связи между высоким и низким.

«Небо и земля одинаковы низки» говорит о том, что небо и земля взаимно соединены друг с другом. Это показывает не только то, что различие между высоким и низким не является абсолютным, но и наносит удар по распространенной тогда «теории зонтичного неба *(гайтянь шо)*», объяснявшей строение Вселенной, и поэтому имеет значение и для астрономии. Согласно «теории зонтичного неба», «небо круглое, подобно зонтику, а земля квадратная, подобно шахматной доске» (Цзинь-шу, гл. 11). Поэт Сун Юй (жил в период Чжаньго.— *Прим. перев.*), говоря о форме Земли, утверждал: «Квадратная земля — повозка, круглое небо — зонт» (Сун Юй, стих. Даянь фу). В связи с этим некоторые из живших тогда лиц высказывали мнение, что «небо круглое, а земля квадратная, и, коль скоро

8—413

это так, четыре угла земли не покрываются небом» (Дацзай лицзи, Цзэн-цзы, Тянью-ань — Небо круглое), т. е. считалось, что небо и земля не совпадают друг с другом.

В противоположность существовавшим взглядам Хуэй Ши считал, что небо и земля взаимно соединены друг с другом, и, таким образом, в какой-то степени отрицал «теорию зонтичного неба». Отсюда некоторые считают, что взгляд Хуэй Ши «небо и земля одинаково низки» — предвестник существовавшей в Древнем Китае «теории яйцеобразного неба *(хуньтянь шо)*». Имеются и такие, которые подходят к объяснению рассматриваемого тезиса с точки зрения «теории звездного неба *(сюанье шо)*». Например, Ян Цзин, разъясняя смысл выражения «небо и земля сравнимы», пишет: «Некоторые говорят, что у неба нет определенной формы, это пустота, находящаяся над землей, в которой до самого конца только одно небо. Это означает, что небо и земля находятся в постоянных родственных отношениях, а слово «сравнимы» говорит о том, что они следуют друг за другом, и нет разницы между высоким положением неба и низким положением земли» (Сюнь-цзы, гл. 2). Следует, однако, заметить, что «теория звездного неба» появилась позднее «теории яйцеобразного неба», созданной при династии Хань, поэтому примечание Ян Цзина вряд ли верно. Тем не менее следует признать, что тезис «небо и земля одинаково низки»,— это удар по «теории зонтичного неба».

Что касается тезиса «горы и болота одинаково ровны», то он, безусловно, говорит об относительности различия между высоким и низким. Одинаковая высота болот на плоскогорьях и гор на равнинах — конечно, явление исключительно. Однако в данном случае связь между «горами» и «болотами» — обобщенное выражение связи между высотой гор и болот — представляет собой тезис, имеющий всеобщий характер, и таким образом отрицается абсолютность различий в высоте гор и болот, что в конечном счете приводит к релятивизму.

Тезисы «солнце, только что достигшее зенита, уже клонится к закату; предметы, только что родившиеся, уже умирают» говорят о том, что солнце, едва достигнув высшей отметки, тут же начинает клониться к закату, а все предметы, едва успев родиться, тут же идут к смерти. Это указывает на непрерывность в движении предметов и свидетельствует о том, что различия между зенитом и точкой, от которой солнце начинает опускаться вниз, между жизнью и смертью, не имеют абсолютной границы. Таким образом, в рассматриваемом тезисе есть рациональные, диалектические элементы. Однако в нем ничего не упоминается о прерывности движения, а поэтому не показывается и относительная качественная устойчивость предметов. Если чрезмерно преувеличить первое положение, легко придти к отрицанию качественной определенности предметов и стадийности в их развитии, впасть в релятивизм.

Тезисы «южная сторона света не имеет предела, и в то же время имеет предел» и «я знаю местонахождение центра Поднебесной,

оно к северу от Янь и к югу от Юэ», если подходить к ним, исходя из того, что земной шар круглый, легко объяснить, но имелось ли в то время такое научное представление о форме земного шара, пока невозможно установить. Несомненно одно — что тезисы отражают возросшие к тому времени географические знания. Первоначально считалось, что южная сторона света не имеет предела, но затем было доказано, что на юге лежит море. Тезис говорит о суше, противопоставляя ее морю, поэтому можно сказать, что на юге предел земле. Отсюда и появился тезис «южная сторона света не имеет предела и в то же время имеет предел». Одновременно вслед за расширением знаний о земле представления о «местонахождении центра Поднебесной» могли быть перенесены на север от Янь и на юг от Юэ. Другими словами, центр Поднебесной может быть в любом месте, и понятие «центр» относительно. Рассматриваемый тезис явился как бы первым шагом на пути рождения «теории яйцевидного неба».

«Соединенные кольца могут быть разъединены» опровергают распространенный в то время взгляд на то, что соединенные кольца нельзя разъединить. Как записано в разделе «Планы царства Ци» в книге «Планы враждующих царств», циньский правитель Чжао-ван отправил посла поднести жене циского правителя Вэй-вана соединенные яшмовые кольца и сказать: «У вас много знающих людей из различных царств, смогут ли они разъединить эти кольца?» Жена циского Вэй-вана взяла молоток и одним ударом разбила кольца на мелкие куски, сказав послу: «Вот так я разъединила кольца». Возможно, что Хуэй Ши, основываясь на подобных реальных случаях, принимал разбитие колец за один из способов их разъединения. Это показывает, что нет абсолютно неразъединимых предметов и различие между разъединяемыми и неразъединяемыми предметами относительно.

О тезисе «сегодня выехал в Юэ, а прибыл туда давно». Если иероглиф *силай* (прибыл давно) объяснять как «приехал, выехав вчера», то тезис звучал бы: «Сегодня прибыл в Юэ, приехав в него, выехав вчера». Однако такое понимание слишком элементарно и совершенно лишено «различия во мнениях со всеми остальными», что противоречит присущим Хуэй Ши характерным особенностям, который являлся «искусным спорщиком». В сочинении «Чжуан-цзы» в главе «Нивелирование вещей» этот же тезис сформулирован: «Сегодня выехал в Юэ, а достиг (Юэ) давно» (Чжуан-цзы, гл. 1). Таким образом, иероглифы *силай* следует понимать не как «прибыл, выехав вчера», а как «достиг (Юэ) давно», т. е. сегодня выехал в Юэ, но прибыл туда вчера.

Основываясь на принципах Хуэй Ши, изложенных им в «Десяти тезисах», рассматриваемое высказывание следует понимать, исходя из относительности понятий «сегодня» и «вчера». По отношению к «сегодня» вчера является «давно», а «сегодня» по отношению к «завтра» превращается в «давно». «Сегодня» и «давно» могут переходить друг в друга. По отношению к «сегодня» «давно» означает

«вчера». Однако тезис Хуэй Ши, основанный на том, что «сегодня» и «давно» могут переходить друг в друга, отрицает различие между «сегодня» и «давно» и принимает «сегодня» за «давно». В связи с этим Чэн Сюаньинь пишет: «Нет ни давно, ни сегодня», поэтому можно сказать: «Сегодня выехал в Юэ, а прибыл туда давно». Так произошло из-за того, что не обращается внимание на объективную реальность, субъективно используется гибкость понятий, что и приводит к релятивистскому заключению, критикуя которое Сюнь-цзы заявил: «Хуэй Ши был одурманен названиями, но не знал сущности» (Сюнь-цзы, гл. 15).

Рассмотренные семь тезисов показывают, что особенность мышления Хуэй Ши выражалась в подчеркивании относительности различий в предметах, причем некоторые тезисы хотя и не являлись релятивистскими, но могли привести к релятивизму. Суждения «горы и болота одинаково равны» и «сегодня выехал в Юэ, а прибыл туда давно» в силу преувеличения относительности различия предметов привели Хуэй Ши к релятивистскому отрицанию различий между «высоким» и «низким», «сегодня» и «давно». Тезисы 1, 5 и 10 подводят окончательный итог этому ходу мыслей.

«Великое тождество» отличается от «малого тождества»,— это и называется «различием малого тождества». Все предметы абсолютно тождественны, это я называю «различием великого тождества».

«Великое тождество» указывает на «тождество» однородных предметов, а «малое тождество» — на «тождество» разнородных. В «великом тождестве» есть «малое тождество», в «малом тождестве» есть «великое тождество». Диалектические связи «тождества» и «различия» выражают «различие малого тождества». Однако взгляды Хуэй Ши на тождество и различия не ограничиваются только этим. С точки зрения всех предметов в целом он, как и Чжуан-цзы, считал: «Если смотреть на различия, то увидишь одну печень или один желчный пузырь, одно царство Чу или одно царство Юэ; если смотреть на тождество, то увидишь все предметы в единстве» (Чжуан-цзы, гл. 2), т. е. о предметах можно говорить, что они «абсолютно тождественны» и «абсолютно различны». В то же время в «абсолютном тождестве» нет различий, а в «абсолютном различии» нет тождества. Подобные «тождество» и «различие» отличаются от «тождества» и «различия», входящих в понятие «различие малого тождества», и названы «различием великого тождества», причем это понятие исключает заключенные в нем самом, противостоящие друг другу абсолютные «тождество» и «различия». Отсюда с точки зрения «абсолютного тождества» следует, что между предметами нет отличий в тождестве и различии, а с точки зрения «абсолютного различия» между ними нет ничего такого, что можно было бы назвать тождеством и различием. Фактически этим отрицается наличие тождества и различия в предметах. Стало быть, так называемое «различие великого тождества» — то же самое, что и «соединение тождества и различия». Взгляд Хуэй Ши на «различие великого

тождества» (соединение тождества и различия) привел его от «различия малого тождества» к релятивизму. Особенно ярко релятивистские представления Хуэй Ши изложены в первом тезисе.

«Крайне большое, не имеющее внешнего, называю «великим единым»; крайне малое, не имеющее внутреннего, называю «малым единым».

В сочинении «Чжуан-цзы» в параграфе «Осенние воды» говорится: «В мире все люди, искусные в рассуждениях, говорят: „Мельчайшее лишено телесной формы, величайшее нельзя охватить“» (Чжуан-цзы, гл. 4). Очевидно, что вопросу о «самом большом» и «самом малом» философы того времени уделяли всеобщее внимание. Если говорить о самом тезисе, то он не стремится найти безгранично большое или безгранично малое. Положение «крайне малое, не имеющее внутреннего» направлено на отрицание «имеющего внутреннее», поэтому не существует ничего меньшего по сравнению с данным предметом, «малые размеры» которого абсолютно «малы». Другими словами, «крайне малое» — это не «малое», представляющее взаимное единство большого и малого, а присущее самому предмету абсолютное единство, которое называется «малым единым». Точно так же «крайне большое, не имеющее внешнего» — это отрицание «имеющего внешнее», поэтому не существует ничего большего, чем данный предмет, это предел «большого», абсолютно «большое». Стало быть, «крайне большое» — также не взаимное единство большего и малого, а присущее самому предмету абсолютное единство, которое называется «великим единым». Нечего и говорить, что понятия «крайне большое» и «крайне малое» выражают абсолютное единство, и этим стираются все различия между «крайне большим» и «крайне малым». В этих понятиях в концентрированном виде отразилось релятивистское мышление Хуэй Ши, отрицавшего различия в предметах, полностью проявился его взгляд на «соединение тождественного и различного».

Если исходить из релятивистского отрицания «различия» в предметах, это неизбежно приводит к положениям десятого тезиса. Поскольку между предметами нет разницы в тождественном и различном, всё «едино», поэтому ко всем предметам следует подходить с этой точки зрения, а тогда и я сам составляю с небом и землей одно тело: «Всеобщую любовь (следует распространять) на все предметы, ибо небо и земля — одно тело». Таким образом повторяется идея Чжуан-цзы.

«Десять тезисов» Хуэй Ши о «расположении предметов» содержат как диалектические положения об относительности тождества и различия, так и релятивистские взгляды, отражающиие «различия» в предметах. Отсюда видно, что истоки познания, приведшие от диалектики к релятивизму, лежат в преувеличении относительности различий предметов и исключении абсолютности различий в них. Это ценный урок теоретического мышления, оставленный нам Хуэй Ши.

7.2. «РАЗДЕЛЕНИЕ ТВЕРДОГО И БЕЛОГО» И ОБЪЕКТИВНЫЙ ИДЕАЛИЗМ ГУНСУНЬ ЛУНА

Гунсунь Лун (прибл. 325—250 гг. до н. э.) родился в царстве Чжао позже Хуэй Ши и какое-то время жил в качестве гостя в доме чжаоского сановника Пинюань-цзюня, который относился к нему с большим вниманием. Как указывается в сочинении «Люй-ши Чуньцю», он предлагал чжаоскому правителю Хуэйвэнь-вану прекратить войну с яньским правителем Чжао-ваном (Люй-ши Чуньцю, гл. 18).

В библиографическом разделе «Хань-шу» указывается, что Гунсунь Лун написал сочинение, состоящее из 14 глав, но часть из них уже давно утеряна, и к настоящему времени сохранилось всего лишь шесть глав. Первая глава, «Цзифу», представляет собрание записей о жизни Гунсунь Луна и написана позднее его последователями, остальные пять глав: «Байма лунь (О белой лошади)», «Чжиу лунь (О пальцах и предметах)», «Бяньтун лунь (О проникновении в изменения)», «Цзяньбай лунь (О твердом и белом)» и «Минши лунь (О названии и сущности)» — в основном написаны самим Гунсунь Луном, и именно они служат главным источником для изучения его философских идей, хотя не исключено, что позднее в них были внесены дополнения.

В сочинении «Чжуан-цзы» в главе «Поднебесная» говорится: «Последователи спорщиков Хуань Туаня и Гунсунь Луна (своими афоризмами) располагали сердца людей и изменяли их мысли, но они могли победить людей только в устной форме, однако не могли покорить их сердца — в этом проявилась ограниченность спорщиков» (Чжуан-цзы, гл. 8). Эта цитата отчетливо определяет принадлежность идей Гунсунь Луна к софизму.

Главным предметом рассуждений Гунсунь Луна, как отмечается в сочинении «Хуайнань-цзы», было «различие тождественного и различного и разделение твердого и белого» (Хуайнань-цзы, гл. 11). В главе «Цзифу» отмечается, что Гунсунь Лун сам сказал Кун Чуаню: «Мое учение прославилось доказательством, что белая лошадь не лошадь». Рассуждения о «различии тождественного и различного» пока не могут быть исследованы из-за отстутствия материалов, но в тезисах «разделение твердого и белого» и «белая лошадь не лошадь» из сочинения «Гунсунь Лун-цзы» можно найти такие места, которые свидетельствуют о том, что эти вопросы являются главными в его рассуждениях.

«Разделение твердого и белого», о котором говорит Гунсунь Лун, означает, что «твердое» и «белое» — это два свойства предмета, которые взаимно разделены и не могут одновременно существовать в одном конкретном предмете, каждое из них самостоятельно и существует в отрыве от конкретного предмета. В главе «О твердом и белом» объектами рассуждений являются связи между твердым, белым и камнем и в форме спора с вымышленным собеседником излагается взгляд на «разделение твердого и белого».

В первую очередь Гунсунь Лун считал: «При взгляде (на камень) не узнаешь, что он твердый, но узнаешь, что он белый — твердости нет. Погладив (камень), не узнаешь, что камень белый, а узнаешь, что он твердый — белого нет». Другими словами, глаза не дают ощущения «твердости», а лишь видят, что камень белый, и в этом случае «твердости» не существует. Если же погладить камень рукой, то не получишь представления, что он «белый», а почувствуешь только, что камень «твердый», и в этом случае понятие «белый» исчезает. Отсюда «твердое» и «белое» разъединены, и это главная мысль в рассуждениях о «разделении твердого и белого».

Как видно, взгляду Гунсунь Луна на «разделение твердого и белого» присущи черты субъективного сенсуализма. Он сам ясно указывает: «Когда узнаешь, что камень белый и что камень твердый, приходишь к выводу, что видимое и невидимое разъединены», т. е., когда узнаешь, что камень белый, исчезает твердость, потому что одно мы видим, а другое не видим. В то же время, когда мы узнаем, что камень твердый, исчезает белый цвет, потому что одно мы можем почувствовать на ощупь, а другое — нет.

Следует отметить, что подобный метод доказательств резко расходится с элементарными представлениями, в связи с чем вымышленный собеседник Гунсунь Луна и задает вопрос: «Глаза не дают ощущения твердости, рука не дает ощущения белого цвета, но нельзя считать, что «нет твердого» и «нет белого»; так происходит только потому, что функции органов чувств различны и один орган не может заменить другой. Свойства «твердое» и «белое» заключены в самом камне, поэтому как можно говорить об их „разъединении“?» Эти слова являются убедительным опровержением субъективного сенсуализма представителем материализма.

Отвечая на этот вопрос, Гунсунь Лун еще более обнажает свою объективно-идеалистическую сущность. Он ответил: «Белое в вещах не определяется заключенной в (них) белизной, твердое в вещах не определяется заключенной в них твердостью, неопределенное совмещается, и разве это проявляется только в камне?» Другими словами, свойства «белый» и «твердый» могут «совмещаться» и быть присущи различным предметам, они не привязаны к какому-то одному предмету, а могут проявляться как в камне, так и в любом другом предмете. Если это так, как могут свойства «твердость» и «белизна» существовать только в камне? Отсюда становится очевидным, что свойства «твердый» и «белый», о которых говорит Гунсунь Лун, носят «всеобщий характер» (совмещаются), но в то же время неопределенны. Они могут не существовать не только в каком-нибудь одном конкретном предмете, но и отсутствовать во всех предметах вообще и в то же время не терять «твердости» и «белизны». Гунсунь Лун говорит: «Твердое является твердым не из-за соединения с камнем, а из-за совмещения в других предметах, оно является твердым не из-за соединения с предметами, твердое неизменно является твердым». Другими словами, твердость определяется не камнем, может, не проявляет-

ся ни в одном из предметов, она «тверда» сама по себе, твердость присуща ей самой (твердое неизменно является твердым).

Это качество Гунсунь Лун называл «самопрятанием твердости». Так называемые «прятание» и «самопрятание» — это не прятание в конкретном предмете, а независимо существующее само по себе качество, оторванное от конкретных предметов. В. И. Ленин указывает: «Отдельное не существует иначе как в той связи, которая ведет к общему. Общее существует лишь в отдельном, через отдельное»[1]. Мао Цзэдун также говорил: «Однако это общее существует через единичное, и без единичного не может быть общего»[2]. Гунсунь Лун же рассматривает «совмещение», т. е. всеобщее, как обычную «твердость» и «белизну», которые могут самостоятельно существовать в отрыве от конкретного предмета (единичного). Эти качества существуют не в конкретных предметах, наоборот, свойства «твердый» и «белый», существующие в конкретных предметах, являются проявлением «твердости» и «белизны», «установленных» всеобщим. Это ставит с ног на голову связь всеобщего и единичного, общего и отдельного, ведет к объективному идеализму. Такова вторая мысль в рассуждениях о «разделении твердого и белого».

Гунсунь Лун говорит: «Разделение — только оно независимо и целостно в Поднебесной». Он считает, что поскольку «твердое» и «белое» «отделены» от конкретных предметов и независимо существуют сами по себе, то всеобщее в Поднебесной, подобно «твердости» и «белизне», оторвано от конкретных предметов, независимо существует и ни с чем не смешивается (целостно). Таким образом, объективному идеализму Гунсунь Луна присущи и черты плюрализма.

Общие свойства «твердого» и «белого», по утверждению Гунсунь Луна, «оторваны» от конкретных вещей и «самопрячутся». Это то же самое, что и «пальцы *(чжи)*», о которых он говорит в главе «Чжиу лунь». В этой главе Гунсунь Лун с позиций объективного идеализма развивает дальше свои взгляды на связь между общим и отдельным, т. е. связь между «пальцами» и «предметами».

Глава «Чжиу лунь» начинается со слов: «Нет предметов, не состоящих из пальцев, но пальцы — это не предметы». «Пальцы» в философии Гунсунь Луна имеют не только логический смысл, но и онтологическое значение и являются центральной категорией его философии.

В главе «Чжиу лунь» говорится: «Пальцы — это то, что соединяет Поднебесную». В главе «Цзяньбай лунь» он говорит так: «Белое в вещах не определяется заключенной в них белизной, твердое в вещах не определяется заключенной в них твердостью, неопределенное совмещается». Стало быть, так называемые «пальцы» — это «общее понятие», такое же, как «твердое» и «белое».

---

[1] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 318.
[2] Мао Цзэдун. Избр. произв., т. 2. М., 1953, с. 440.

Как утверждается в главе «Цзяньбай лунь», «твердое» и «белое» как свойства камня являются результатом присутствия этих свойств в предметах, поэтому тезис «нет предметов, не состоящих из пальцев, но пальцы — это не пальцы» говорит о том, что все конкретные предметы состоят из обычных «пальцев», в то время как сами «пальцы» состоят не из «пальцев», а существуют независимо сами по себе. Главная тема главы «Чжиу лунь» — это доказательство тезиса, что «нет предметов, не состоящих из пальцев».

В главе «Чжиу лунь» сказано: «Если бы в Поднебесной не было пальцев, предметы нельзя было бы назвать пальцами. Если предметы нельзя назвать пальцами, они не пальцы, если они не пальцы, нет предметов, не состоящих из пальцев». Гунсунь Лун считал, что, когда «пальцы» самостоятельно существуют и «самопрячутся», «в Поднебесной нельзя увидеть подобных самостоятельных пальцев», «пальцы нельзя ощутить». Здесь точно так же, как и в том случае, когда «твердое» и «белое» «самопрячутся», в Поднебесной «нет твердости» и «нет белизны», поэтому можно сказать, что «в Поднебесной нет пальцев». Далее, подобно тому как «твердое» и «белое» определяются в камне, в результате чего появляются «твердый камень» и «белый камень», «пальцы» определяются в предметах и превращаются в «предметные пальцы *(у-чжи)*», в результате чего появляются «предметы». Однако «пальцы и предметы (предметные пальцы) не являются пальцами». «Пальцы» и «предметные пальцы» в конечном счете не одно и то же. Поэтому и говорится: «Предметы нельзя назвать пальцами, а если предметы нельзя назвать пальцами, они не пальцы». Тем не менее «не пальцы» — это «предметные пальцы» (предметы), а поскольку предметы появляются в результате присутствия «пальцев», являются их выражением», поэтому и говорится, что «без пальцев нет предметов, не состоящих из пальцев».

Доказательства Гунсунь Луна к тезису «без пальцев нет предметов, не состоящих из пальцев» не содержат какой-либо аргументации, он только говорит о наличии самостоятельных, существующих сами по себе «пальцев», а их существование приводит к появлению «предметных пальцев», конкретных свойств предметов, другими словами, к появлению конкретных предметов. Как же «пальцы» превращаются в «предметные пальцы»? Гунсунь Лун не дает конкретных объяснений, а только говорит: «Пальцы сами становятся не пальцами, может быть, задержавшись в предметах и соединившись с ними, они становятся пальцами?» Другими словами, «самопрячущиеся пальцы» превращаются в «не пальцы», т. е. в «предметные пальцы», «самопроизвольно». Совершенно очевидно, что здесь мы имеем дело с абсурдной и мистической теорией сотворения мира, свойственной объективному идеализму.

Теория познания Гунсунь Луна характеризуется тем, что в ней перевернуты вверх ногами связи общего и отдельного, всеобщего и единичного. Гунсунь Лун абстрагировал общее и всеобщее от

конкретных предметов и превратил их в независимое, самостоятельно существующее духовное тело (пальцы), оторванное от конкретных предметов, объявив его источником происхождения конкретных предметов и их свойств. Теория «пальцев», составляющая сущность философской системы Гунсунь Луна, представляет собой объективный идеализм; по своей сути это то же самое, что и *дао* в системе Лао-цзы, разница лишь в том, что «пальцы» выступают в логической, а *дао* — в онтологической форме.

Гунсунь Лун не только поставил с ног на голову связи между общим и отдельным, всеобщим и единичным, но и резко противопоставил общее и отдельное, отрицал диалектическое единство между общим и отдельным, считая, что отдельное — это не общее. Философия Гунсунь Луна — это метафизический абсолютизм. Характерным примером в этом отношении является знаменитое рассуждение о том, что «белая лошадь — это не лошадь».

Диалектика признает, что «общее» и «отдельное» противостоят друг другу, но в то же время находятся в единстве. «Общее» — это абстрактное выражение сущности «отдельного», «общее» может существовать только в «отдельном», и каждое «отдельное» является «общим». Связь между «лошадью» и «белой лошадью» — это связь между «общим» и «отдельным». «Лошадь» как общая сущность отдельной конкретной лошади может существовать только среди единичных конкретных лошадей — белых, саврасых, вороных; поэтому белая лошадь — это лошадь. Вместе с тем между этими двумя понятиями есть различия, лошадь не обязательно должна быть белой. Однако тезис Гунсунь Луна «белая лошадь не лошадь» отрицает, что «белая лошадь — это лошадь», и не признает, что всеобщее для лошадей существует в единичном — белой лошади.

В главе «Байма лунь» говорится: «Если бы у лошадей не было масти, то существовали бы только лошади, и как тогда можно было бы приобрести белую лошадь?» Другими словами, если бы не было конкретных лошадей различных мастей, существовали бы лишь обычные «лошади», и в этом случае не было бы белых лошадей. Очевидно, что Гунсунь отрывает понятие «лошадь» от понятия «белая лошадь» и считает, что «лошадь» как общая категория не обладает свойством быть белой, а если она обладает свойством быть белой, то это уже не лошадь. В связи с этим он и говорит: «Имея белую лошадь, нельзя сказать, что не имеешь лошади, но при этом отходишь от белой лошади. Если не отходить от масти, то, имея белую лошадь, нельзя сказать, что имеешь лошадь. Поэтому, когда говорят «имею лошадь», лошадью считается только лошадь, а не белая лошадь». В этом есть определенные разумные элементы, а именно: общее и всеобщее по сравнению с отдельным и единичным более бедно, отдельному присущи некоторые свойства, которые исключаются из общего, являющегося результатом абстракции.

В. И. Ленин указывает: «...Ибо говоря: Иван есть человек, Жуч-

ка есть собака, *это* есть лист дерева и т. д., мы *отбрасываем* ряд признаков как *случайные*»[1]. Следуя этой логике, мы говорим: «Белая лошадь — это лошадь» — и тем самым рассматриваем признак «белый» как случайный и, отбрасывая его, объявляем, что «белая лошадь» — это свойство лошади. Поскольку общее в «лошади» существует среди белых лошадей, мы и говорим: «Белая лошадь — это лошадь».

Совершенно по-другому поступает Гунсунь Лун, ухватившись за различие между общим и отдельным в явлениях, он отрицает общность в сущности и тем самым противопоставляет сущность явлению и ищет сущность без явления. Споткнувшись на этом, Гунсунь Лун тут же скатывается в пропасть абсолютизма и объективного идеализма.

Тезис Гунсунь Луна «белая лошадь не лошадь» подвергался критике со стороны материалистов в лице поздних моистов Сюнь-цзы и др. Сюнь-цзы указывал, что высказывание «белая лошадь не лошадь» связано с «заблуждением в употреблении названий и искажении сущности» (Сюнь-цзы, гл. 16), и этим отметил логическую ошибку Гунсунь Луна. Однако, критикуя тезис «белая лошадь не лошадь», Сюнь-цзы не показал его ошибочность, исходя из диалектики общего и отдельного, это мы вынуждены сделать сейчас при анализе философских идей Гунсунь Луна. Философия Гунсунь Луна затрагивала сравнительно много важных для диалектики вопросов, связанных с категориями общего и отдельного. И хотя сам он дал на них ошибочные ответы, это не мешает нам извлечь урок из его самобытного теоретического мышления.

8. МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И ТЕОРИЯ ЛОГИКИ ПОЗДНИХ МОИСТОВ

Хань Фэй в главе «Сянь сюэ (Знаменитые учения)» пишет, что после смерти Мо-цзы его последователи разделились на три течения, представленных Сянли, Сянфу и Дэн Лином (Хань Фэй-цзы, гл. 19), объединяемых под общим названием «поздние моисты». Поздние моисты, проявлявшие активность в середине и конце периода Чжаньго, продолжили и развили материалистические взгляды Мо-цзы, преодолели некоторые ошибки и недостатки, содержащиеся в главах «Желание неба» и «Духовидение», и в спорах с идеалистами и номиналистами создали чрезвычайно богатую по содержанию материалистическую идеологическую систему. Они добились успехов не только в области примитивной диалектики, но и подняли знамя материалистической теории познания и теории логики. В истории древней китайской философии поздние моисты занимают важное место.

Работы поздних моистов сохранились в шести главах сочинения «Мо-цзы», к которым относятся: первая и вторая части

---

[1] Ленин В. И. Полн. собр.соч., т. 29, с. 321.

«Канона», первая и вторая части «Канонических речей» и главы «Приобретение большего» и «Приобретение меньшего».

8.1. МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

Поздние моисты в первую очередь правильно определили связь между «как знаем» и «что знаем», заложив этим материалистическую базу под теорию познания. В первой части «Канона» записано: «Знание требует способностей» (Мо-цзы, гл. 10). Другими словами, знания приобретаются благодаря особенностям органов чувств человека. В развитие этой мысли в первой части «Канонических речей» говорится: «Достижение знания означает получение знания благодаря способности к этому, но (способность) еще не есть само знание. Это подобно тому, (что вижу солнце, так как) обладаю ясным зрением» (Мо-цзы, гл. 10). Приведенная цитата говорит о том, что каждый человек обладает способностями, позволяющими овладевать знаниями, поэтому у него и возникают знания, и в этом он похож на зрячего, глаза которого позволяют видеть образы.

Однако наличие у человека «способностей», позволяющих получать знания, не обязательно приводит к появлению знания и не отвечает на вопрос, как в этом случае появляется знание. В первой части «Канона» говорится: «Знание — результат (соприкосновения) с внешним миром» (Мо-цзы, гл. 10), а в первой части «Канонических речей» разъясняется: «Стремящийся к знанию получает его от соприкосновения с вещами, которые он способен представить (себе позднее), как будто (эти вещи) перед глазами» (Мо-цзы, гл. 10). Отсюда следует, что под «соприкосновением» следует понимать контакты с предметами и чувственное восприятие объективно существующих предметов, что выражено словами «соприкосновение с вещами». Поздние моисты считали, что чувственное знание появляется в результате соприкосновения органов чувств с объективно существующими предметами, подобно тому как глаза дают зрительное отражение, являющееся копией внешнего предмета.

В. И. Ленин указывает: «Единственный и неизбежный вывод из этого,— который делают все люди в живой человеческой практике и который сознательно кладет в основу своей гносеологии материализм,— состоит в том, что вне нас и независимо от нас существуют предметы, вещи, тела, что наши ощущения суть образы внешнего мира»[1]. Примерно из таких же посылок в своей теории познания исходили моисты.

Идя дальше, поздние моисты разделили «знание» на «личное знание *(цинь чжи)*», «услышанное знание *(вэнь чжи)*», «знание, полученное от суждений *(шо чжи)*», и «знания, полученные в результате рассуждений *(чжи)*». «Личное знание» — это непосред-

---

[1] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 103.

ственный опыт, приобретаемый путем личных контактов с предметами. «Услышанное знание» — это знания, полученные косвенным путем от других. «Знания, полученные от суждений», отличаются от «услышанных знаний», и о них говорится: «давать названия тому, что ясно, и исправлять то, что неизвестно», «подобно тому как футом измеряют неизвестную длину» (Мо-цзы, гл. 10), т. е. с помощью понятий (названий) делаются суждения и выводы, в результате чего возникает новое звание (исправлять то, что неизвестно), подобно тому как линейкой измеряют длину тела, и она (длина) в результате измерения становится известной. Подобный логичный способ в приобретении знаний считается общепринятым, не знающим ограничений, поэтому о нем и говорится: «Способ, не знающий препятствий,— это суждения» (Мо-цзы, гл. 10).

О «знаниях, полученных путем рассуждений», в первой части «Канона» сказано: «Знания, полученные рассуждениями, (приносят) ясность» (Мо-цзы, гл. 10), а в первой части «Канонических речей» объясняется: «Знания, полученные рассуждениями,— это рассуждения о предметах с помощью способностей к знаниям, и тогда знание предметов становится ясным, как будто предмет перед глазами» (Мо-цзы, гл. 10). Органы чувств, соприкасаясь с объективно существующими предметами, дают ощущения, которые отражают только признаки объекта, но, чтобы постичь сущность предмета, необходимо провести анализ предмета, обдумать полученные результаты и осмыслить их, т. е. произвести «рассуждение о предметах с помощью способностей к знаниям», и только в этом случае можно будет обрести отчетливое, правильное знание о том, о чем говорится, «и тогда знание предметов становится ясным, как будто предмет перед глазами». Это свидетельствует о том, что поздние моисты сделали первые шаги на пути разделения чувственного и рационального знания и подметили ограниченность первого.

Во второй части «Канона» говорится: «Знания приобретаются не пятью путями, это относится к стародавности» (Мо-цзы, гл. 10). Под «пятью путями» имеется в виду чувственное познание предметов с помощью пяти органов чувств — зрения, слуха, обоняния, вкуса, осязания. Поздние моисты считали, что некоторые виды знаний не могут быть непосредственно получены через органы чувств, например связанное со временем (стародавнее), для познания которого нужны не только органы чувств. Поэтому они высказывались не только «за знания, приобретенные пятью путями», но и настаивали на «осмыслении в сердце» и «спорах в сердце», подтверждая этим роль рационального познания. Так называемые «знания, полученные путем рассуждений», и «знания, полученные от суждений»,— это результат «споров в сердце», которые позволяют избегать эмпиризма и тем самым в какой-то степени преодолевать недостатки в теории познания Мо-цзы.

Основываясь на правильном определении связи между «как знаем» и «что знаем», поздние моисты дали материалистический

ответ на вопрос о характере связи между «названием» и «сущностью». В первой части «Канонических речей» говорится: «Как называем — это название, что называем — это сущность» (Мо-цзы, гл. 10). Другими словами, как назвать какой-то предмет — это дать «название», а то, что выражает «название»,— это сущность. Первое — понятие, второе — объект. «С помощью названий следует выдвигать сущность» (Мо-цзы, гл. 11), а «выдвигая название, копировать сущность» (Мо-цзы, гл. 10). Абсолютно ясно, что поздние моисты осознавали, что «название» — это копия или отражение «сущности». Они, как и Мо-цзы, подчеркивали необходимость соответствия «названия» и «сущности» и утверждали: «Название и сущность — пара, они соединены» (Мо-цзы, гл. 10). Отсюда делается вывод, что в познании мало знать только названия, необходимо знать и сущность явлений. В этих рассуждениях отчетливо проявляется основной принцип материалистической теории отражения.

Отрицание поздними моистами, как и Чжуан-цзы, релятивистского взгляда на существование различий между истинным и ложным нельзя рассматривать как проявление агностицизма. Они считали, что для истинного и ложного существует критерий, а в спорах бывают и победитель, и побежденный. Во второй части «Канонических речей» говорится: «В споре одни говорят истинное, другие — ложное, но побеждает говорящий правду» (Мо-цзы, гл. 10). Из участвующих в споре двух сторон кто-то прав, кто-то нет, кто-то побеждает, кто-то проигрывает, но критерием для определения победителя является соответствие приводимых доводов с истиной. Слова «говорящий правду побеждает» — примитивный материалистический взгляд на истину.

Поздние моисты выдвинули также понятие «действие». В первой части «Канонических речей» объясняется: «Намерения и поступки — это действия» (Мо-цзы, гл. 10), т. е. сознательные поступки, преследующие цель,— это и есть «действия», и в этих словах выражено примитивное понимание роли практики. В чем проявляются «действия»? Согласно первой главе «Канона», они проявляются в шести областях: «Действие — это сохранение, утрата, обмен, разорение, упорядочение, перемены» (Мо-цзы, гл. 10). Судя по конкретным объяснениям, данным в первой главе «Канонических речей», основное содержание шести видов «действий» заключается в сознательном «сохранении» чего-либо, «устранении» чего-либо, «обмене» чего-либо, «уничтожении» чего-либо, «оказании помощи» чему-либо и «изменении» чего-либо. Все это и есть «намерения и поступки», т. е. «действия».

Если отбросить конкретное содержание действий, а говорить только об их характере, то они показывают значение субъективного для объективного, указывают на значение практики и происходящие в предметах изменения, подчеркивают значение активности субъекта и, как отмечает автор, являются сознательными «действиями». Эта трактовка принципиально отличается от трак-

товки «поступков» как моральной категории у конфуцианцев и показывает, что только поздние моисты достигли таких вершин в материалистической теории познания.

8.2. ПРИМИТИВНАЯ ДИАЛЕКТИКА

В философской системе поздних моистов примитивные диалектические идеи занимают важное место. Их диалектические идеи проявились главным образом в рассуждениях о таких противоположных понятиях, как тождество и различие, целое и часть, причина и следствие, польза и вред, убыток и прибыль, стародавнее и Вселенная, неподвижность и непрерывность, исчерпаемость и неисчерпаемость и т. д., в которых они отчетливо вскрыли диалектическое единство противоречий.

Одним из важных диалектических выводов, сделанных поздними моистами, является мысль, что «тождественное и различное взаимно дополняют друг друга» (Мо-цзы, гл. 10). Вопрос о связи между «тождеством» и «различием» служил предметом спора еще в доциньской философии, а особенно в середине и конце периода Чжаньго. Высказывались два ошибочных мнения: одна группа философов, представителем которых являлся Гунсунь Лун, делала упор на «различия» и не замечала «тождества», другая, представленная Чжуан-цзы, видела только «тождество» и игнорировала «различия». Первая группа относилась в абсолютизму, вторая — к релятивизму. В противоположность этим группам поздние моисты диалектически подошли к трактовке связи между «тождеством» и «различием», выдвинув понятие «тождественное и различное взаимно дополняют друг друга».

Утверждение «тождественное и различное получают друг от друга» говорит о том, что в тождественном есть различное, а в различном есть тождество, и то и другое взаимно зависят друг от друга. Тезис «меч в ножнах и обнаженный меч — это разные названия» (Мо-цзы, гл. 11) как раз и говорит о том, что в тождестве есть различия, а тезис «тополь и персик как деревья сходны» (Мо-цзы, гл. 11) показывает, что в различном есть тождество.

Для пояснения диалектической связи «тождественного» и «различного» в первой части «Канонических речей» приводится ряд примеров, например «сравнение — это измерение многого и малого» (Мо-цзы, гл. 10). Речь идет об измерении однородных предметов для установления того, каких много и каких мало, другими словами, о количественных различиях при качественной тождественности предметов. Зерна проса — одно и то же, но между ними существуют количественные различия. «Живет девственница, она — девушка, затем сын и мать, появляются старший и младший» (Мо-цзы, гл. 10). Одна и та же женщина, в молодости она — девушка, но, выросши, родит сына и станет матерью, здесь появляется различие между старшим и младшим. «При сравнении цены выявляется дорогое и дешевое» (Мо-цзы, гл. 10). Если купленные товары срав-

нить по покупной цене, выявляются различия в их стоимости.

В общем, наличие различий зависит от наличия тождества. Различия существуют только из-за того, что существует тождество, без тождества нет различий, и наоборот. «Тождество» и «различия» существуют, будучи зависимыми друг от друга. В связи с этим в первой части «Канона» «тождеству» дается следующее определение: «Тождество — это соединение различий в одном» (Мо-цзы, гл. 10), т. е. тождеством называется существование различий в едином теле. Нет абсолютного «тождества», оторванного от «различного», точно так же, как нет абсолютного «различного», оторванного от «тождества». Как видим, поздние моисты высказывали довольно глубокие диалектические положения о связи «тождественного» и «различного».

Кроме того, поздние моисты разбивали «тождество» и «различия» на группы. «Тождество» делилось на «повторное тождество (*чжун тун*)», «тождество частей (*титун*)», «собранное тождество (*хэтун*)» и «тождество родовое (*лэйтун*)», а «различия» соответственно подразделялись на «обязательное различие (*бии*)», «различие частей (*бути*)», «отсутствие собранного (тождества, *бухэ*)» и «отсутствие родового (тождества, *булэй*)».

«Когда у двух названий одна сущность, это повторное тождество» (Мо-цзы, гл. 10), а это означает, что два различных понятия относятся к сходным объектам, т. е. имеющим одинаковую сущность, несмотря на различия в названиях. И наоборот, когда названия и сущность различны, это «обязательное различие».

Так называемое «тождество частей» — это «совмещение в одном» (Мо-цзы, гл. 10). «Совмещение» означает собрание всех частей в одном теле. Взаимосвязь в одном неделимом теле и есть «тождество частей», а отсутствие такой связи — «различие частей». В этом проявляется диалектическая связь между целым и частью. Основываясь на этом суждении, поздние моисты, рассматривая взгляд Гунсунь Луна на «разъединение твердого и белого», считали, что связь между твердым, белым и камнем представляет связь «частей» и «совмещенного», а камень, белизна и твердость — это «тождество частей». Поэтому «без твердого не получить белого, они обязательно взаимно дополняют друг друга (т. е. сосуществуют)» (Мо-цзы, гл. 10), и «твердое и белое не исключают друг друга» (Мо-цзы, гл. 10). Только тогда, когда «твердое» и «белое» находятся в разных предметах, они могут «взаимоисключать друг друга», о чем говорится, что эти свойства, «находясь в разных местах, не дополняют взаимно друг друга» (Мо-цзы, гл. 10).

Под «собранным тождеством» имеется в виду «когда все совместно находится в одном помещении, это — собранное тождество» (Мо-цзы, гл. 10), т. е. когда различные предметы находятся вместе, это тоже один из видов тождества, смешанное тождество. При отсутствии условий для «совместного нахождения» появляется «отсутствие собранного тождества». Например, крупный рогатый скот и овцы находятся в одном и том же загоне — это «собранное

тождество», а кошки и мыши, которые не могут сосуществовать,— это «отсутствие собранного тождества».

Под «родовым тождеством» имеется в виду «наличие того, что дает тождество» (Мо-цзы, гл. 10). Другими словами, имеются в виду общие свойства, присущие различным отдельным предметам, и, наоборот, при отсутствии общих свойств появляется «отсутствие родового тождества». В этом уже присутствует диалектическое положение об отдельном и общем. В главе «Приобретение меньшего» говорится: «Белая лошадь есть лошадь; ехать на белой лошади — значит ехать на лошади. Вороная лошадь есть лошадь, ехать на вороной лошади — значит ехать на лошади» (Мо-цзы, гл. 11). Другими словами, лошади разных мастей (отдельное) являются «лошадьми», обладающими общим свойством, а поэтому все они лошади. В этом содержится диалектическое положение «отдельное — это общее» и отрицается тезис Гунсунь Луна, что «белая лошадь — это не лошадь».

В трактовке времени и пространства поздние моисты также выдвинули ряд ценных диалектических идей. В первую очередь они с философских высот дали определение «стародавнему» (времени) и «Вселенной» (пространству). В первой части «Канона» говорится: «Стародавнее — это соединение разных периодов» (Мо-цзы, гл. 10), т. е. «соединение древнего и современного, утра и вечера» (Мо-цзы, гл. 10). «Вселенная» же — это «совокупность различных мест» (Мо-цзы, гл. 10, с. 194), она «включает в себя восток, запад, юг и север» (Мо-цзы, гл. 10). Реальное время, охватывающее древность и современность, утро и вечер, выражается понятием «стародавнее», а реальное пространство, включающее в себя юг и север, восток и запад,— это «Вселенная». Другими словами, «стародавнее» и «Вселенная» существуют в реальном времени и пространстве, а это выражает целое и общее во времени и пространстве. Связь между «стародавним» и «Вселенной», с одной стороны, и реальным временем и пространством — с другой,— это связь между общим и отдельным, между целым и частью. Ясно, что «стародавнее» и «Вселенная» — это философские категории времени и пространства.

Более того, поздние моисты описали связь между «стародавним» и «Вселенной», т. е. связь между временем и пространством. Во второй части «Канонических речей» говорится: «Перемещения во Вселенной происходят в стародавнем» (Мо-цзы, гл. 10) и «Близкое и далекое — длинны, начальное и последующее — стародавни. Поэтому при движении по длинному необходимо стародавнее» (Мо-цзы, гл. 10). Другими словами, пространство, в котором движутся предметы, тянется от близкого к далекому, в связи с чем время течет от настоящего к будущему. Это указывает на диалектическое единство времени и пространства в движении предметов. Здесь поздние моисты в примитивной форме вскрыли суть движения во времени и пространстве.

Затем, говоря о времени и пространстве, поздние моисты подняли

вопрос о конечности и бесконечности пространства и времени. Во второй части «Канонических речей» находим: «Стародавнее исчерпаемо и неисчерпаемо» (Мо-цзы, гл. 10), т. е. в процессе движения единичного предмета время конечно, но в процессе движения всех предметов в целом время бесконечно, и, таким образом, конечное и бесконечное представляют единство. В пространстве «какая-либо (площадь), за пределами которой нельзя поместить *чи*, исчерпаема; (площадь), за пределами которой нет (пространства), в котором было бы нельзя поместить *чи*, неисчерпаема» (Мо-цзы, гл. 10), т. е. определенная площадь пространства, за которой уже нельзя поместить *чи*, конечна, в то же время, если за ней нет такого пространства, она представляет бесконечность. Здесь высказывается диалектическая идея о единстве конечного и бесконечного в пространстве и времени.

Поздние моисты занимались также выявлением связи между причиной и следствием, выдвинув положение «Причина — приобретение того, что впоследствии приводит к результатам» (Мо-цзы, гл. 10). «Причина» — это действие, вызывающее возникновение предмета, а «результат» — следствие. Наличие «причины» вызывает «результат». «Причины» подразделяются на «малые причины» и «большие причины», причем дается конкретный анализ их связей с «результатом». В первой части «Канонических речей» говорится: «Малая причина — это то, что, наличествуя, не обязательно приводит к результату, но при ее отсутствии результат неизбежно будет не таким. Она — часть тела, как будто его начало. Большая причина — это то, что неизбежно вызывает результаты, при ее отсутствии неизбежно не бывает результатов. Появление ее равносильно появлению результата» (Мо-цзы, гл. 10).

«Малая причина» — часть причины, она может привести к каким-то результатам только в соединении с другими причинами и как часть причины не может сама привести к этим результатам. Однако без части причины эти результаты также не могут быть достигнуты. Это выражается в словах «наличие ее не обязательно приводит к результату, при ее отсутствии результат неизбежно будет не таким».

«Большая причина» — это совокупность причин, от которых зависит появление какого-то предмета. При наличии «большой причины» предмет обязательно появляется (неизбежно вызывает результаты), без нее предмет не может появиться (при ее отсутствии неизбежно нет результатов). Это подобно наблюдению за отдельным предметом, когда при наличии соответствующих условий для зрения, освещения, объекта, расстояния всегда можно увидеть сам предмет. Наличие «большой причины» и «малой причины» обязательно для получения результата, и эта мысль выражена в словах «приобретение того, что впоследствии приводит к результатам».

Помимо этого, в рассуждениях о связях между рядом противоречий, таких, как «польза» и «вред», «убыток» и «прибыль», «присутствие» и «отсутствие», «прерывность» и «непрерывность» и т. д.,

поздние моисты в различной степени использовали диалектическое мышление и высказали несколько ценных идей.

В отличие от примитивной диалектики Лао-цзы диалектические положения поздних моистов строились на основе материалистической теории познания в соединении с примитивным материализмом. Эта положительная черта их диалектического мышления была тесно связана с достижениями производства и естественных наук. В сочинениях поздних моистов излагаются многочисленные сведения из естественных наук, включая оптику, динамику, геометрию и т. д. Это служило для поздних моистов основой, опираясь на которую они разрабатывали материалистическую теорию познания и примитивные диалектические идеи.

8.3. СОЗДАНИЕ ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ ДРЕВНЕЙ ЛОГИКИ

Развитие борьбы «всех школ» послужило толчком для развития логики в Древнем Китае. Поздние моисты, используя основные принципы материалистической теории познания в дискуссиях с номиналистами, обобщили опыт, накопленный в логике в спорах между всеми школами об истинном и ложном и создали относительно систематизированную теорию древней логики.

В противоположность Чжуан-цзы, который нигилистически оценивал споры об истинном и ложном, поздние моисты занимали в отношении споров «всех школ» положительную позицию. Высказывание «Спорящие должны ясно различать истинное и ложное, тщательно рассматривать причины порядка и беспорядка, понимать соотношение тождественного и различного, исследовать правила (соотношение) между названием и сущностью, установить (мерило) пользы и вреда, устранять сомнения, приблизительно выявлять изначальный облик всего сущего, в рассуждениях стремиться к сравнению всех высказываний» (Мо-цзы, гл. 11) со всей определенностью говорит о пользе «споров».

Исходя из материалистического взгляда на истинное и ложное, поздние моисты выдвинули ряд логических принципов, необходимых для рассуждений. Эти принципы сформулированы так: «С помощью названий выдвигать сущность, с помощью слов передавать смысл, с помощью рассуждений вскрывать причину, с помощью родового сходства (предметов) подбирать (доказательства), с помощью сходства (предложений) делать выводы, не отрицать у других того, что есть у тебя, не добиваться от других, чтобы они пользовались тем, чего нет у тебя» (Мо-цзы, гл. 11).

Тезис «с помощью названий выдвигать сущность» предполагает, чтобы названия или понятия непременно правильно отражали объективно существующие предметы. Поскольку объективно существующие предметы образуют группы, различные по своей величине, распространяемые на них названия не могут быть одинаковыми. Отсюда поздние моисты различали «общее название (*да мин*)»,

служившее общим обозначением всех предметов, «родовое название (*лэй мин*)», применявшееся к однородным предметам, «частное название (*сы мин*)», употреблявшееся в отношении отдельных предметов.

Тезис «с помощью слов передавать смысл» — требование правильно выражать и отражать понятийное содержание предмета в форме суждения. «Слова» подразделяются на «исчерпывающие (*цзинь*)», «вероятные (*хо*)» и «предположительные (*цзя*)», с помощью которых соответственно выносятся общие суждения, отдельные суждения и предположительные суждения.

Тезис «с помощью рассуждений вскрывать причину» означает объяснять причину вынесения того или иного суждения в форме логического умозаключения.

Тезисы «с помощью родового сходства предметов подбирать доказательства», «с помощью родового сходства (предложений) делать выводы» говорят о необходимости строго соблюдать родовые понятия при вынесении логического умозаключения. Только однородные предметы можно сопоставлять и делать по ним умозаключения, «предметы, принадлежащие к разным родам, нельзя сопоставлять» (Мо-цзы, гл. 10).

Тезис «не отрицать у других того, что есть у тебя, не добиваться от других, чтобы они пользовались тем, чего нет у тебя» означает, что в спорах противной стороне следует разрешать пользоваться теми же логическими принципами, которыми пользуешься сам, и не следует возражать против этого. Равным образом не следует навязывать другим логические принципы, не используемые самим. В этом выражается требование к спорящим сторонам проявлять честность и строго соблюдать правила спора.

Помимо этого, поздние моисты выдвинули ряд конкретных форм и методов логических суждений, к которым относятся «примерка (*сяо*)», «доказательство на примере (*пи*)», «одинаковость (*моу*)», «поддержка (*юань*)», «распространение (*туй*)».

Для «примерки» необходимо в первую очередь определить признанный всеми критерий, или предпосылку, а затем на основе этого критерия выносить суждения о предметах, причем, если предложенное заключительное суждение совпадает с критерием, это называется «соответствие с мерой» и, наоборот, в случае несовпадения — «несоответствие с мерой». Например, выдвинут критерий для понятия «квадратный», тогда все примеряемые к нему предметы, отвечающие критерию, будут квадратными. Это соответствует дедуктивному методу формальной логики.

«Доказательства на примере» — аналогия. В главе «Приобретение меньшего» говорится: «Доказательство на примере — выделение других предметов с целью внесения с их помощью ясности» (Мо-цзы, гл. 11). В этом содержится требование выделять сущность для доказательства названия (понятия).

«Одинаковость» — имеется в виду одинаковое значение слов. В главе «Приобретение меньшего» говорится: «Одинаковость —

сравнение слов и совместное движение (двух суждений)» (Мо-цзы, гл. 11), т. е. если при сопоставлении двух предложений, выраженных словами, имеющими одинаковое значение, известно, что одно из них правильно, то можно вынести суждение и о правильности второго предложения.

«Поддержка» — привлечение доказательства. Используются общепризнанная точка зрения или взгляды противника для доказательства правильности своей точки зрения. «Единство — разве я один могу признать его правильным?» (Мо-цзы, гл. 11).

«Распространение» — вывод по аналогии: «Совмещать положения, которые (другой) человек отвергает, с теми положениями, которые он признает, и делать из них выводы» (Мо-цзы, гл. 11), т. е. предъявлять противнику отвергаемое им предложение, которое по смыслу совпадает с принимаемым им предложением, в результате чего доводы противника рушатся сами собой. Фактически это суждение по аналогии.

В главе «Приобретение меньшего» указывается: «Предметы имеют то, что делает их сходными, но они не сходны во всем» (Мо-цзы, гл. 11), т. е. допустим, что все предметы сходны по родовому признаку, но они не во всем одинаковы друг с другом. «То, что предметы таковы, определяется одинаковой причиной, но, почему они таковы, не обязательно объясняется сходной причиной» (Мо-цзы, гл. 11), т. е. хотя предметы одинаковы, но причины, вызвавшие эту одинаковость, не обязательно сходны. «Выбранные доказательства могут быть сходны, но причины, по которым они выбраны, не обязательно сходны» (Мо-цзы, гл. 11), т. е. хотя приводимые доказательства могут быть одинаковы, но причины, почему выдвигаются эти доказательства, не всегда сходны.

Если исходить из положения, что предметы могут быть сходны, но причины, вызывающие это сходство, различны, использование в спорах логических форм «доказательство на примере», «одинаковость», «поддержка» и «распространение» могут привести к односторонним выводам и ошибкам. Сами моисты, используя форму «поддержка», впадают в заблуждение, сделав из утверждения «большое количество разбойников не указывает на большое количество людей», вывод «убийство разбойника не указывает на убийство человека». Здесь, «заблуждаясь в употреблении названий, они привели название в расстройство» и впали в метафизическую софистику. Однако подобные ошибки моистов единичны, и, если сравнивать эти ошибки с важным вкладом, который они внесли в древнюю логику Китая, о них не стоит и говорить.

Развитие идеологии за период начиная от Мо-цзы до поздних моистов свидетельствует о достигнутом прогрессе и отражает также процесс перехода части мелких собственников на положение землевладельцев. Поздние моисты оказали огромное влияние на материалистическую философию Сюнь-цзы и Хань Фэя и оставили в истории философии Китая чрезвычайно ценное наследство.

9. ПРИМИТИВНЫЕ ДИАЛЕКТИЧЕСКИЕ ИДЕИ В «ТОЛКОВАНИЯХ К КНИГЕ ПЕРЕМЕН»

Существующая в настоящее время «Чжоуская Книга Перемен (Чжоу-и)» делится на две части: «Книга Перемен (И-цзин)» и «Толкования к Книге Перемен (И-чжуань)». О «Книге Перемен» уже рассказывалось в первой главе данной книги. «Толкования к Книге Перемен» объясняют текст «Книги перемен» и раскрывают его содержание. Они написаны не в одно время и не одним лицом, и можно с уверенностью сказать, что они являются собранием сочинений авторов, непрерывно занимавшихся изучением «Книги Перемен» и живших от периода Чуньцю до конца периода Чжаньго.

«Толкования к Книге Перемен» делятся на семь частей: *туань* (суждения) в двух главах, *сян* (образы) в двух главах, *сицы* (афоризмы) в двух главах, *вэньянь* (слова и тексты), *шогуа* (объяснения триграмм), *сюйгуа* (последовательность гексаграмм) и *цзагуа* (различные гексаграммы); итак, всего десять частей, называвшихся в древности «десятью крыльями (*ши и*)».

Часть *туань* представляет объяснение афоризмов, содержащихся в гексаграмме в целом. Часть *сян* объясняет главным образом афоризмы отдельных частей гексаграммы. В части *сицы* излагаются общие замечания, связанные с основными идеями «Книги Перемен», и даются пояснения, как применять эти идеи применительно к природе и обществу. Часть *вэньянь* специально разбирает основные понятия, передаваемые двумя гексаграммами — *цянь* (небо) и *кунь* (земля). Часть *шогуа* поясняет, какие предметы и явления обозначают восемь триграмм и какие понятия они выражают. В части *сюйгуа* излагается последовательность расположения 64 гексаграмм. В части *цзагуа* раскрывается смысл названия гексаграмм и взаимная связь между ними.

Все части «Толкований к Книге Перемен» взаимно связаны, взаимно дополняют друг друга, с разных сторон дают философское объяснение «Книги Перемен», раскрывая ее содержание, и в совокупности представляют цельную идеологическую систему.

Идеи, представленные в «Толкованиях к Книге Перемен», отражают политические требования вновь возникшего класса землевладельцев. Сочинение положительно относится к происходившим историческим переменам, и в нем говорится: «Изменения, осуществленные (иньским) Чэн-таном и (чжоуским) У-ваном, связанные с переходом к ним власти, произошли в соответствии с волей Неба и отвечали чаяниям людей. Прошло много времени с тех пор, как произошли эти перемены» (Чжоу-и, гл. 5), а затем, как утверждается в сочинении, начиная с периода Чунь-цю «слуги убивали своих правителей, сыновья убивали своих отцов, и такое положение сложилось не в одно утро или в один вечер, оно возникло постепенно» (Чжоу-и, гл. 1), т. е. явилось неизбежным итогом исторического развития.

Кроме того, выдвигается положение, что «в Поднебесной все

приходит к одному, но разными путями, становится единодушным, несмотря на сотни сомнений» (Чжоу-и, гл. 8), что отражает историческое требование о переходе общества от раздробленности к единству.

Одновременно авторы «Толкований к Книге Перемен» обосновывают необходимость существования феодальных родовых отношений и иерархической системы, считая, что «занятие мужчинами и женщинами положенных им мест — великий долг, установленный небом и землей... когда отец является отцом, сын — сыном, старший брат — старшим братом, младший брат — младшим братом, муж — мужем, жена — женой, путь семьи правилен; когда семья правильна, в Поднебесной устанавливается спокойствие» (Чжоу-и, гл. 4). Они же говорят: «Небо высоко, земля низка, и благодаря этому между темным и светлым началами устанавливается согласие; когда низкое занимает положение наверху, появляются знатные и низкие» (Чжоу-и, гл. 7).

Для установления власти, как считают «Толкования», новые правители, с одной стороны, должны «больше знать о прошлых словах и поступках», извлекать для себя уроки из истории, когда «народ ненавидел стоящих над ними», «слуги убивали своих правителей», «сыновья убивали своих отцов», и не забывать, почему им следует «накапливать добрые поступки» и «запасаться добродетелью». Высказываются идеи о необходимости «помогать народу и воспитывать его с помощью добродетели» (Чжоу-и, гл. 3); «ущемлять высших и предоставлять выгоды низшим» (Чжоу-и, гл. 4); «ставить высших ниже низших» (Чжоу-и, гл. 1); и считается, что таким путем можно принести «народу безграничную радость» (Чжоу-и, гл. 4) и «привлечь на свою сторону большое количество людей» (Чжоу-и, гл. 1).

С другой стороны, в «Толкованиях» говорится, что «если совершенномудрый действует, будучи послушным (небу и земле), то наказания станут ясными и народ подчинится им» (Чжоу-и, гл. 2), т. е. выражается требование использовать одновременно и добродетель, и наказания, но главным является управление на основе добродетели.

В «Толкованиях» широко излагается взгляд на роль воли Неба, душ умерших и духов и высказывается мнение, что «путь духов рождает наставления» (Чжоу-и, гл. 3).

Из всего сказанного ясно, что излагаемым в «Толкованиях» идеям присущи характерные особенности «школы служилых», а поэтому в дальнейшем это сочинение стало важной составной частью классической конфуцианской литературы. Философские идеи «Толкований», если говорить об их системе, в основном носят идеалистический и метафизический характер, но в них просматриваются идеи, свойственные примитивному материализму и диалектике.

9.1. ПРИМИТИВНЫЙ МАТЕРИАЛИЗМ И ДИАЛЕКТИКА

«Толкования к Книге Перемен» извлекли для себя некоторый опыт из происходившей борьбы за увеличение производства и сложившихся социальных реальностей, поэтому в них формулируются примитивные материалистические идеи. «Толкования» рассматривают небо и землю как корень всех предметов, и в них говорится: «Появились небо и земля, а затем появились все предметы; появились все предметы, а затем мужчины и женщины; появились мужчины и женщины, а затем мужья и жены; появились мужья и жены, а затем отцы и сыновья; появились отцы и сыновья, а затем правители и слуги; появились правители и слуги, а затем высшие и низшие; появились высшие и низшие, а затем правила поведения и долг» (Чжоу-и, гл. 9). Авторы «Толкований» считают, что вначале возник мир природы и лишь потом человеческое общество. С возникновением человеческого общества появляются мужчины, женщины, мужья, жены, отцы и сыновья, затем устанавливается деление на правителей и слуг, высших и низших, и лишь потом на основе этого деления вырабатываются правила поведения и возникает понятие долга, отражающие изменения в общественном строе. Хотя эта теория в высшей степени ненаучна, тем не менее, не прибегая к помощи мистических внешних сил, она пытается дать объяснение, исходя из самих предметов и явлений, что для того времени являлось прогрессивным.

Объяснениям, в которых «Толкования» рассказывают о появлении восьми триграмм, также присущ ярко выраженный материалистический характер. В этих объяснениях говорится: «В древности Поднебесной правил Фу-си. Глядя вверх, он следил за светилами на небе, смотря вниз, искал образы на земле, наблюдал за расцветкой птиц и диких зверей, смотрел, какую пользу может принести земля, близкое познавал телом (т. е. органами чувств.— *Прим. перев.*), далекое познавал на предметах, а в результате создал восемь триграмм, чтобы постичь сокровенные добродетели и разделить по группам все существа» (Чжоу-и, гл. 8). Другими словами, появление восьми триграмм в первую очередь связано с наблюдениями, которые совершенномудрый человек проводил за небом, землей, птицами, дикими зверьми и людьми; в процессе этих наблюдений у него возникло представление об объективном мире, на основании которого им и были составлены восемь триграмм. Вначале — объективный мир, затем триграммы, объективный мир первичен, триграммы вторичны, нечто производное. Именно об этом и говорит афоризм, «наблюдая за предметами, *(Фу-си)* приобрел символы».

Как считают «Толкования», восемь триграмм символизируют: *цянь* — небо, *кунь* — землю, *чжэнь* — гром, *сюнь* — ветер, *кань* — воду, *ли* — огонь, *гэнь* — горы, *дуй* — болота. Поскольку небо и земля — источники, от которых произошли все предметы в мире,

триграммы *цянь* и *кунь* — основа для всех остальных триграмм, вследствие чего о них говорится: «Триграмма *цянь* (символизирует) небо, поэтому ее называют отцом; триграмма *кунь* (символизирует) землю, поэтому ее называют матерью» (Чжоу-и, гл. 9). Небо и земля породили гром, ветер, воду, огонь, горы, болота, а затем появились все другие предметы в мире.

Точно так же триграммы *цянь* и *кунь* породили триграммы *чжэнь, сюнь, кань, ли, гэнь* и *дуй*, которые в результате дальнейшего развития образовали 64 гексаграммы, составленные из 384 целых и прерывистых черт. «Поэтому перемены *(и)* выражены в символах *(сян)*, а символы — в виде образов (гексаграмм)» (Чжоу-и, гл. 8) и «совершенномудрый, видя сложность происходящих в Поднебесной явлений, выразил их в образах, дал образам символическое значение для (окружающих) предметов, а поэтому назвал (гексаграммы) символами» (Чжоу-и, гл. 7).

«Толкования» рассматривают гексаграммы как копии или изображения объективного мира, с помощью которых можно понять скрытые тайны объективного мира (постичь сокровенные добродетели) и объяснить разницу в состоянии всех предметов (разделить по группам все существа). В учении о гексаграммах нашел отражение основной принцип материалистической теории познания.

«Ценя перемены», «Толкования» более или менее систематично раскрывают диалектические идеи «Книги Перемен», где говорится: «На небе образуются небесные тела, на земле образуется рельеф, и в этом проявляются перемены» (Чжоу-и, гл. 7). Другими словами, начиная от солнца, звезд и созвездий на небе и гор и рек на земле, все явления и все предметы, существующие между небом и землей, находятся в состоянии нескончаемых превращений.

Кроме того, «Толкования» дают новое объяснение понятию «дух», утверждая, что «дух — это то, что рассказывает о тайнах (превращениях) всех предметов» (Чжоу-и, гл. 9). Другими словами, «дух» указывает на глубокие перемены во всех предметах, а не является каким-то представленным в человеческом образе духом, распоряжающимся миром. Выделение «духа» в философскую категорию отражает более глубокое познание превращений в предметах.

Как считают «Толкования», вся «Книга Перемен» рассказывает о переменах в Поднебесной», «(каждая черта) движется, подражая предметам в Поднебесной» (Чжоу-и, гл. 8). Отсюда «от перемен, о которых говорится в книге, нельзя далеко отойти, путь, который она указывает, многократно меняется, изменения (в чертах) происходят постоянно, шесть черт (из которых состоят гексаграммы) неизменно меняют свои места, верхние и нижние черты не занимают постоянно своих мест, твердое и мягкое сменяют друг друга, поэтому невозможно вывести неизменное правило, а нужно применяться только к происходящим изменениям»

(Чжоу-и, гл. 8). Другими словами, нельзя отходить от «Книги Перемен». Она рассказывает о неопределенности превращений, которые происходят в шести чертах гексаграмм, символизирующих темное и светлое начала. Черты стоят то вверху, то внизу, твердое и мягкое взаимно переходят друг в друга, и трудно найти какое-то определенное правило в происходящих изменениях, можно лишь применяться к изменениям черт.

«Толкования» дают глубокое изложение причин, вызывающих изменения, и ярко подтверждают дуалистический взгляд, говоря: «Одно темное и одно светлое начало называют *дао*» (Чжоу-и, гл. 7). Мао Цзэдун указывает: «Монизм существовал с древнейших времен, дуализм также существовал с древнейших времен. Это и есть метафизика и диалектика. В древности в Китае говорили: «Одно темное и одно светлое начало называются *дао*». Не может существовать только темное начало без светлого или же только светлое начало без темного. Это дуализм, возникший в древности»[1].

С точки зрения «Толкований» движущими силами, вызывающими изменения в предметах, являются противоречия, находящиеся не вне, а в самих предметах. В каждом предмете имеются две противостоящие стороны, темное и светлое начала, обе стороны взаимно связаны, зависят друг от друга, без одной стороны не может существовать другая, поэтому не может быть темного начала без светлого или же светлого начала без темного. «Твердое и мягкое взаимно толкают друг друга, в результате чего возникают перемены» (Чжоу-и, гл. 7); «небо и земля противоположны, но у них общие дела; мужчина и женщина противоположны, но дела у них схожи. Когда все противоположно, использовать (противоположности) может только высокодобродетельный человек» (Чжоу-и, гл. 4). Другими словами, поскольку внутри каждого предмета имеются две противоположные стороны, темное и светлое начала, твердое и мягкое, они «взаимно толкают друг друга», «взаимно трутся друг о друга» и «взаимно подавляют друг друга», в результате чего происходят изменения в движении предметов.

Как считают «Толкования», первоначально небо и земля составляли единое хаотическое тело, называемое *тай-цзи* (Великий предел). Борьба противоположностей внутри Великого предела привела к появлению двух противоположных сторон — неба и земли. В результате взаимодействия неба и земли появились четыре сезона года — весна, лето, осень и зима,— а установившееся единство между небом, землей и четырьмя сезонами года привело к появлению в природе ветра, грома, воды, огня, гор и болот, а также человеческого общества. Триграммы соответствуют объективному процессу разделения единого на две части, поэтому в «Толкованиях» говорится: «Перед началом перемен существовал Великий предел, который породил два начала (темное и светлое),

---

[1] Мао Цзэдун. Избр. произв., т. 5, с. 320.

два начала породили четыре символа (четыре черты, символизирующие стихии металла, дерева, воды и огня), четыре символа породили восемь триграмм» (Чжоу-и, гл. 7, с. 389). Одновременно, поскольку «твердое и мягкое взаимно трутся друг о друга, а восемь триграмм взаимно подавляют друг друга» (Чжоу-и, гл. 7), в триграммах происходят бесконечные изменения.

В «Толкованиях» ясно проводится идея о превращении противоречий и высказывается мысль, что все предметы под влиянием противоположных сил, представленных темным и светлым, идут к своей противоположности. «Солнце, достигнув зенита, склоняется к западу, луна, став полной, убывает. Небо и земля то прибывают, то убывают и вместе с сезонами (года) то уменьшаются, то растут» (Чжоу-и, гл. 6). Другими словами, солнце, поднявшись до наивысшей отметки, всегда начинает спускаться к западу, полный диск луны всегда начинает убывать. Все предметы между небом и землей то прибывают, то убывают, и точно так же четыре сезона года, с наступлением которых приходят то жара, то холод, находятся в состоянии непрерывных изменений.

Среди 64 гексаграмм «Книги Перемен» противоположные гексаграммы часто располагаются рядом, причем если первая гексаграмма лицевая, то вторая — оборотная, а если первая — оборотная, то вторая — лицевая. Смысл превращений лицевых и оборотных гексаграмм систематично раскрывается в «Толкованиях». Например, за гексаграммой *тай* следует гексаграмма *пи*, и в «Толкованиях» говорится: «Гексаграмма *тай* символизирует благополучие. Предметы не могут всегда находиться в благополучном состоянии, поэтому за ней следует гексаграмма *пи*» (Чжоу-и, гл. 9). Гексаграмма *тай* выражает гладкое, а *пи* — негладкое течение событий. Развитие предметов не может все время происходить при попутном ветре, оно всегда сталкивается с какими-то препятствиями, поэтому гладкое течение событий сменяется негладким, в связи с чем гексаграмма *тай* превращается в гексаграмму *пи*.

За гексаграммой *гэнь* следует гексаграмма *цзянь*, и дается объяснение: «Гексаграмма *гэнь* символизирует остановку. Предметы не могут вечно стоять на одном месте, поэтому за ней следует гексаграмма *цзянь*. Гексаграмма *цзянь* символизирует движение вперед» (Чжоу-и, гл. 9). Другими словами, гексаграмма *гэнь* выражает покой, а *цзянь* — движение. Предметы не могут постоянно пребывать в состоянии покоя, после временного покоя они обязательно приходят в движение. Таким образом, как покой переходит в движение, так и гексаграмма *гэнь* превращается в гексаграмму *цзянь*.

Последними в 64 гексаграммах стоят гексаграммы *цзицзи* и *вэйцзи*. Гексаграмма *цзицзи* символизирует законченность действия, а *вэйцзи* — его незаконченность. «Толкования» поясняют: «Предметы не могут дойти до предела, поэтому за гексаграммой *цзицзи* следует последняя гексаграмма *вэйцзи*» (Чжоу-и, гл. 9). Здесь выражается мысль, что развитие отдельных предметов дохо-

дит до конца, но развитие всех предметов в Поднебесной не знает предела. Эта идея о бесконечности превращений — еще один ценный вклад «Толкований к Книге Перемен» в древнюю примитивную диалектику.

9.2. ИДЕОЛОГИЧЕСКАЯ СИСТЕМА ОБЪЕКТИВНОГО ИДЕАЛИЗМА

Философские идеи в «Толкованиях», если говорить о них с точки зрения всей системы, представляют объективный идеализм, который подавляет содержащиеся в них элементы примитивного материализма и диалектики.

Хотя «Толкования» выдвигают материалистический взгляд, сформулированный так: «Наблюдая за предметами, (Фу-си) приобрел символы», — однако в них преувеличивается место и роль гексаграмм, которые абсолютизируются и мистифицируются, в результате чего выводится заключение: «Наблюдая за предметами, (Фу-си) создал предметы». Считается, что все предметы и духовная культура созданы совершенномудрым человеком на основе 64 гексаграмм.

Например, утверждается, что Фу-си сучил веревки и плел сети, используемые для охоты и ловли рыбы, сделав это по образцу гексаграммы *ли*. Император Шэнь-нун стругал деревья, делая сохи и сошники, используемые для обработки земли, взяв за образец гексаграмму *и*. Императоры Хуан-ди, Яо и Шунь долбили бревна, делая из них лодки, и заостряли палки, делая из них весла, приняв за образец гексаграмму *хуань*. Таким образом, отношения между гексаграммами и объективным миром переворачиваются вверх ногами и гексаграммы, являющиеся вторичными, рассматриваются как основание и источник преобразования природы.

Более того, «Толкования» мистифицируют изменения в гексаграммах, называемые *и-ли* (принципы изменений) или *дао*, рассматривая гексаграммы как независимую духовную материю, оторванную от объективного мира. В них говорится: «То, что находится над не имеющим внешней оболочки, называется *дао*, то, что находится под не имеющим внешней оболочки, называется *ци* (предметы). Изменения и взаимные сокращения (вызываемые темным и светлым началами) называются *бянь* (перемены); выделение (перемен) и их осуществление называются *тун* (проникновение); выдвижение (проникновений) и применение их среди народа в Поднебесной называется делами» (т. е. позволяет народу заниматься своими делами.— *Прим. перев.*) (Чжоу-и, гл. 7). Другими словами, *дао* бесформенно и находится над всеми материальными телами, а все предметы, имеющие материальную оболочку, порождаются *дао*. *Дао* порождает все предметы, вызывает изменение движений всех предметов, совершенномудрые используют *дао* среди народа, населяющего Поднебесную, что по-

зволяет успешно справляться со всеми делами. Таким образом, *дао* превращается в верховную силу, создающую все явления и предметы.

Давая объяснения «Книге Перемен», «Толкования» принимают содержащийся в ней мистицизм за отправную точку, систематизируют мистицизм с философских позиций и заявляют, что «Книга Перемен» «раскрывает предметы, что позволяет успешно завершать дела, и она открывает путь для Поднебесной» (Чжоу-и, гл. 7). Этим утверждается, что в «Книге Перемен» содержится абсолютная истина о возникновении всех предметов, об успешном завершении дел, включая все закономерности в изменениях предметов во Вселенной. Вот такую объективно идеалистическую и метафизическую идеологическую систему и создают «Толкования к Книге Перемен».

Перемены, о которых говорится в «Толкованиях», не только не выходят за пределы теории круговорота веществ, поскольку в них сказано «кончается и снова начинается», но их предпосылкой является теория статичности. В них говорится: «Перемены не беспокоятся и не действуют, они не движутся в покое, но, будучи приведены в движение, проникают во все дела Поднебесной» (Чжоу-и, гл. 7). Сами по себе гексаграммы, говорящие об изменениях, находятся в состоянии покоя, но в один прекрасный день под воздействием каких-то внешних факторов способны «проникать во все дела Поднебесной». Другими словами, изменения в движении всех предметов в Поднебесной зависят от «перемен», являющихся духовной материей, пребывающей в покое. Отсюда, как считают «Толкования», сто́ит только овладеть этой абсолютной истиной перемен, «как появится возможность узнать о видимых и невидимых предметах», понять «конец и начало предметов», «узнать о положении душ умерших и духов» (Чжоу-и, гл. 7), т. е. подойти к такому состоянию, когда «способности Поднебесной кончаются» (Чжоу-и, гл. 7), и тогда не придется обращаться к миру познания и искать объективную истину.

Идеалистическо-метафизическая система «Толкований к Книге Перемен» отражает положение, когда в жизни какой-то части класса землевладельцев после периода подъема и достижения определенного уровня стали наблюдаться признаки застоя. В прошлом этой части было необходимо говорить о борьбе противоположностей с целью добиться изменения своего положения, так как это способствовало переходу власти от рабовладельцев к землевладельцам, помогало вновь возникшим феодальным силам взобраться на трон. Сейчас же, хотя эта часть и продолжала настаивать на существовании «одного темного и одного светлого начал», она утверждала, что «твердое и мягкое взаимно толкают друг друга», «изменения не прекращаются» и «рождение и размножение не имеют конца»; для защиты полученных выгод и укрепления феодального господства ей требовалось еще сохранять устойчивость феодального строя, нужны были согласие и единство в рам-

ках этого строя. В связи с этим «Толкования» и выдвигают некоторые примитивные материалистические и диалектические положения, которые в конечном счете оказались задушенными идеализмом и метафизикой.

Книга «Толкования к Книге Перемен» имела очень большое влияние в истории Китая. На протяжении столетий господствующие феодальные силы рассматривали ее как одну из важных классических книг и считали обязательным учебником при получении образования. Многие прогрессивные политические деятели и мыслители постоянно искали в ней основания для политических перемен. Например, афоризм: «Изменения, осуществленные (иньским) Чэн-таном и (чжоуским) У-ваном, связанные с переходом к ним власти, произошли в соответствии с волей Неба и отвечали чаяниям людей» (Чжоу-и, гл. 5) — часто цитировался и использовался как лозунг, призывавший к реформам. В то же время некоторые суждения и наиболее важные идеи, например о Великом пределе, темном и светлом началах, об отношениях между *дао* и предметами, движением и покоем и т. д., стали предметом продолжительных дискуссий для последующих поколений философов. Идеалисты прилагали все усилия к распространению идеалистических положений «Толкований», искажали содержащиеся в них матералистические взгляды и примитивную диалектику; материалисты же, наоборот, отбрасывали мистику, продолжали и развивали материалистические взгляды и диалектические идеи. Обе стороны часто под видом объяснений к «Толкованиям к Книге Перемен» вели борьбу за материализм и идеализм, диалектику и метафизику, а это свидетельствует о том, что философские идеи «Толкований к Книге Перемен» оказали глубокое влияние на историю китайской философии.

10. ОБОБЩЕНИЕ СЮНЬ-ЦЗЫ ДОЦИНЬСКОЙ ФИЛОСОФИИ И ЕГО РОЛЬ В РАЗВИТИИ МАТЕРИАЛИЗМА

Сюнь-цзы (прибл. 313—238 гг. до н. э.) по имени Куан, называемый также Сюнь-цин или Сунь-цин, родился в царстве Чжао в конце периода Чжаньго; выдающийся мыслитель-материалист и атеист, выходец из вновь возникшего класса землевладельцев. Научное направление, названное Хань Фэем «служилые Суня» и созданное Сюнь-цзы, относилось к левому крылу «школы служилых» и пользовалось большим влиянием в конце периода Чжаньго. Стоя на платформе «школы служилых», Сюнь-цзы критически обобщил учение всех течений и поднял на новую высоту доциньский материализм. В свое время Сюнь-цзы пропагандировал свои взгляды в царстве Ци во дворце науки в Цзися, где «три раза занимал должность виночерпия». Его учениками были Ли Сы и Хань Фэй. Какое-то время принимал участие в обсуждении военных вопросов в царстве Чжао, занимался рассуждениями в «школе служилых» в Цинь и, наконец, прибыл в царство

Чу, получив в нем должность начальника уезда Ланьлин, и занимал ее до конца дней своих.

Имеющееся в настоящее время сочинение «Сюнь-цзы» состоит из 32 глав. Считается, что 26 глав написаны самим Сюнь-цзы, а шесть глав, начиная от главы «Да люэ (Большой конспект)», представляют «записи его учеников».

Его социально-политическое кредо выражено в тезисе «возвышать правила поведения, уважать закон».

Как мыслитель Сюнь-цзы являлся представителем класса землевладельцев и принадлежал к левому крылу «школы служилых», поэтому его политические взгляды более резки, чем у Мэн-цзы, но заметно мягче по сравнению с легистами.

10.1. «ВОЗВЫШАТЬ ПРАВИЛА ПОВЕДЕНИЯ, УВАЖАТЬ ЗАКОН»

Сюнь-цзы прославился своим принципом «возвышать правила поведения». Он считал, что правила поведения — «основа для усиления государства» (Сюнь-цзы, гл. 10), «предел человеческого пути» (Сюнь-цзы, гл. 13), «судьба государства зависит от правил поведения» (Сюнь-цзы, гл. 11). «Правила поведения», о которых говорит Сюнь-цзы,— это подправленные чжоуские правила поведения, защищавшиеся Конфуцием. Они способствовали укреплению феодального базиса. Сюнь-цзы говорит: «Правила поведения предусматривают ранги для знатных и низких, различия между старшими и младшими (по возрасту), соответствующие этим рангам и различиям бедность и богатство, почтительность и пренебрежение» (Сюнь-цзы, гл. 6).

Под «рангами для знатных и низких» имеется в виду не родоиерархическая система рабовладельческого общества, в основе которой лежали кровные связи, а феодально-иерархическая система. Сюнь-цзы ясно указывает: «Если сын или внук вана, гуна, ученого, ши или дафу не соблюдает правил поведения и не придерживается долга, его следует поставить в один ряд с простолюдинами. Если же сын или внук простолюдина... соблюдает правила поведения и придерживается долга, его следует поставить в один ряд с цинами, сянами, ши или дафу» (Сюнь-цзы, гл. 5).

Считая, что соблюдение правил поведения и долга — это критерий, позволяющий занимать место в иерархической лестнице, Сюнь-цзы в то же время настаивал на политике «уважения мудрых и использования способных», заявляя: «Не обладающий добродетелями не может быть знатным, не имеющий способностей не может быть чиновником»,— противопоставляя, таким образом, эту систему системе потомственного наследования. Он отрицал иерархическую систему, основанную на кровном родстве, и систему потомственного наследования, а поэтому отрицал и чжоуские правила поведения, за которые ратовал Конфуций.

Однако, поскольку феодальный строй также связан с иерар-

хической системой, а кроме того, будучи ограничен традиционными взглядами «школы служилых», Сюнь-цзы, подобно Мэн-цзы, выдвигая положение «уважать мудрых и использовать способных», в то же время считал, что «при равенстве в мудрости первым получает знатность родственник, при равенстве в способностях первым получает должность старый друг» (Сюнь-цзы, гл. 6), т. е. при равных моральных и деловых качествах преимущество отдается родственникам и старым друзьям. Сюнь-цзы твердо отстаивал принцип, что людей, «начиная от ученых и выше, обязательно надо ограничивать с помощью правил поведения и музыки, а простолюдинами и народом обязательно управлять с помощью закона» (Сюнь-цзы, гл. 6). Таким образом, он считал, что к благородным и простым людям, занимающим разное положение на иерархической лестнице, должно проявляться разное отношение. В этом проявились консерватизм и соглашательская политика Сюнь-цзы в отношении системы потомственного наследования и иерархической системы родового общества.

Понятие «возвышать правила поведения» преследовало две главные цели. Первая — осуществление феодально-иерархической системы, основанной на «рангах для знатных и низких». Это главный пункт в политических принципах феодального общества. Вторая цель — перевоспитание людей с помощью правил поведения и понятия «долг» как главное средство для укрепления господства, что отражает основную суть конфуцианства.

Ратуя за «возвышение правил поведения», Сюнь-цзы одновременно настаивал на «уважении закона», считая, что «закон — это начало управления» (Сюнь-цзы, гл. 8); «если все чиновники боятся закона и следуют правилам, в государстве никогда не будет беспорядков» (Сюнь-цзы, гл. 7). Понятие «уважать закон» предусматривает наказания и награды: «Поощрять их путем наград и предостерегать с помощью законов об уголовных наказаниях и штрафов» (Сюнь-цзы, гл. 5).

Конфуцианцы также высказывались за наказания, но Сюнь-цзы настаивал даже на «суровых наказаниях». Помимо наказаний, конфуцианцы считали, что народ следует убеждать с помощью правил поведения и понятия «долг», в то время как легисты говорили об убеждении народа с помощью наград. Сюнь-цзы же, выдвигая требование уважать закон, настаивает на одновременном применении и наказаний, и наград и в этом сближается с легистами, проявляя особенность, присущую левому крылу «школы служилых». Однако в глазах Сюнь-цзы метод наказаний и наград полностью направлен на оказание поддержки правилам поведения, и он лишь развивал, но не отрицал основной принцип «школы служилых» «одновременно применять и добродетель и наказания, наказаниями помогать добродетели».

Сюнь-цзы говорит: «Правила поведения — основа закона, главный принцип в подобных ему документах» (Сюнь-цзы, гл. 1). В этих словах выражаются основные взгляды Сюнь-цзы на связь

закона с правилами поведения. В идеологической системе Сюнь-цзы правила поведения — это основная веревка, за которую тянут сеть, а закон — ячейка сети, и как веревка управляет ячейкой, так и закон помогает правилам поведения. Он указывает: «Сила, не знающая противника, помогает подчинять людей» (Сюнь-цзы, гл. 5), что также ясно указывает на связь между правилами поведения и законом. Сюнь-цзы считал: «Если высшие любят правила поведения и долг... народ можно убедить, не прибегая к наградам, народ можно подчинить, не прибегая и к наказаниям» (Сюнь-цзы, гл. 8). В этом и состоит «путь правителя». Становится очевидным, что основной принцип требования «возвышать правила поведения, уважать закон» связан с оказанием законом помощи правилам поведения.

Кроме того, Сюнь-цзы занимался исследованием вопросов, связанных с правилами поведения. Он считал, что человек «в силе уступает быку, в (способностях) бегать уступает лошади» и тем не менее заставляет служить себе и быка, и лошадь, а причина в том, что «люди могут жить в стаде, в то время как быки и лошади не обладают этой способностью» (Сюнь-цзы, гл. 5). Здесь «стадо» означает организованное общество. С точки зрения Сюнь-цзы, «способность жить в стаде» приводит «к победе над предметами». Далее, развивая эту мысль, он говорит: «Жизнь в стаде без разделения (обязанностей) приводит к соперничеству» (Сюнь-цзы, гл. 6). Под «разделением» имеется в виду разделение труда и деление на ранги. Это предпосылка существования «стада». Поскольку «человек от рождения обладает желаниями, то, когда желания не удовлетворяются, неизбежно возникает стремление добиться (их осуществления), но, стремясь добиться осуществления желаний, человек не знает границ и пределов, поэтому неизбежно возникает соперничество. Возникновение соперничества приводит к смутам, а смуты вызывают нищету. Покойные ваны питали отвращение к смутам, поэтому они создали правила поведения и выработали понятие «долг», чтобы разделить людей, удовлетворить их желания и предоставить им требуемое... вот так появились правила поведения» (Сюнь-цзы, гл. 13). Такова теория Сюнь-цзы о возникновении правил поведения.

Можно отчетливо заметить, что в основе теории Сюнь-цзы о возникновении правил поведения лежит теория, говорящая о природной склонности человека к злу. Согласно этой теории, «знатный стремится стать Сыном Неба, богатый — приобрести все между четырьмя морями»; таково общее желание всех людей, и, когда оно не удовлетворяется, люди начинают добиваться его осуществления, хотя материальные блага и ограниченны. Такое положение при отсутствии разделения по обязанностям неизбежно приводит к соперничеству, соперничество — к беспорядкам, а беспорядки ввергают народ в бедствия. Покойные ваны, испытывая ненависть к беспорядкам, разработали правила поведе-

10—413

ния и выработали понятие «долг» для установления иерархических границ между людьми и распределения среди них в соответствии с рангами требуемого, чтобы каждый получал то, что ему нужно. В связи с этим Сюнь-цзы и говорит: «Правила поведения служат для поддержания существования» (Сюнь-цзы, гл. 13). Соединение правил поведения с поддержанием существования есть дальнейшее развитие конфуцианского учения о «правилах поведения».

Основываясь на положении «жизнь в стаде без разделения (обязанностей) приводит к соперничеству», Сюнь-цзы продолжает защищать феодальную иерархическую систему и утверждает: «Отсутствие разделения обязанностей — великое бедствие для людей. Разделение (обязанностей) — основной источник силы для Поднебесной» (Сюнь-цзы, гл. 6). Разделение людей на ранги и классы есть величайшая несправедливость, но Сюнь-цзы видел в этом основной источник силы и пользы для Поднебесной и, называя это «равенство путем неравенства», считал, что для достижения равенства необходимо различие в рангах.

Утверждение, согласно которому правила поведения возникли в связи с дурной природой человека, ненаучны. Однако идея о том, что материальная выгода есть источник возникновения всех беспорядков в обществе и основа разделения на ранги, содержит в себе рациональные элементы. Отталкиваясь от этой идеи, Сюнь-цзы выдвинул мысль об «обогащении народа» и «достатке для народа». Он утверждал, что «правитель, идущий по пути добродетели, делает народ богатым» (Сюнь-цзы, гл. 5); «без богатства нет ничего, что позволяло бы поддерживать чувства народа» (Сюнь-цзы, гл. 19). Другими словами, если не сделать народ богатым, то нельзя найти ничего другого, что позволяло бы регулировать его желания.

Восприняв идею Мэн-цзы об управлении на основе человеколюбия, и особенно идею об «установлении имущества для народа», Сюнь-цзы, говоря об обогащении народа, предлагает провести два основных мероприятия. Первое из них предусматривает предоставление «усадьбы площадью в пять *му* и пахотного поля площадью в сто *му*, на которых люди занимались бы своими делами без отрыва от работ, что позволит обогатить народ» (Сюнь-цзы, гл. 19). Второе требует «предоставить народу достаток с помощью административных мер», для чего следует «облегчить налоги, взимаемые с полей, уничтожить поборы на заставах и рынках, сократить количество торговцев, редко прибегать к трудовым повинностям, не отнимать у крестьян время в страду... «Это и есть то, что называется предоставлением народу достатка с помощью административных мер» (Сюнь-цзы, гл. 6).

Хотя выдвинутые Сюнь-цзы положения о «достатке народа» и «об обогащении народа» предусматривали главным образом обогащение землевладельцев, в них отражается традиционный

взгляд «школы служилых», требовавший ценить народ, и они предусматривали защиту мелких производителей, облегчение бремени трудового народа и повышение его трудовой активности с целью развития феодальной экономики, что исторически имело прогрессивное значение. Сюнь-цзы недвусмысленно указывает: «Когда народ испытывает страх перед приказами (правителя), нет ничего лучше, чем проявлять к нему великодушие» (Сюнь-цзы, гл. 5). Другими словами, если народ выступает против правителя, самое лучшее, что должны делать правители,— это оказывать народу милости. Сюнь-цзы утверждал, что «правитель — это лодка, а народ — вода. Вода несет лодку, но она же может и опрокинуть ее» (Сюнь-цзы, гл. 5). Если народу оказывать милости, предоставлять ему достаток, то «он будет спокойно следовать приказам правителя» (Сюнь-цзы, гл. 5), т. е., если народ смирится со своим подчиненным положением, господствующему классу не придется беспокоиться, что он может быть «перевернут, подобно лодке».

10.2. СПОРЫ О ПРАВИТЕЛЕ, УПРАВЛЯЮЩЕМ НА ОСНОВЕ ДОБРОДЕТЕЛИ, И ПРАВИТЕЛЕ, УПРАВЛЯЮЩЕМ НА ОСНОВЕ СИЛЫ

В вопросе о том, как добиться объединения страны, Сюнь-цзы принципиально расходился с легистами, придерживаясь в основном взгляда Мэн-цзы. Он считал, что благородный человек, «возвышающий правила поведения и уважающий мудрых,— это правитель, управляющий на основе добродетели; уважающий закон и любящий народ — это правитель, управляющий на основе силы» (Сюнь-цзы, гл. 11). Употребленные в цитате понятия «возвышать правила поведения», «уважать мудрых» и «любить народ» отражают основные идеи «школы служилых», против которой выступали легисты.

Сюнь-цзы говорит: «Чистый — правитель, управляющий на основе добродетели, пестрый — правитель, управляющий на основе силы» (Сюнь-цзы, гл. 7). Понятия «чистый» и «пестрый» заимствованы из учения «школы служилых». С точки зрения Сюнь-цзы, «возвышение правил поведения и уважение мудрых» — это чистый, без каких-либо примесей путь, указанный «школой служилых», и единственно правильное средство для объединения Поднебесной, поэтому его и называют путем правителя, управляющего на основе добродетели. «Уважать закон и любить народ» — это пестрый, а не чистый путь, предлагаемый «школой служилых», с его помощью нельзя править Поднебесной, можно только с помощью силы управлять владыками отдельных царств, поэтому он и называется путем правителя, управляющего с помощью силы. По мнению Сюнь-цзы, правление с помощью силы стоит ниже правления с помощью добродетели, и только при отсутствии правления на основе добродетели можно временно при-

бегать к правлению на основе силы, против чего Сюнь-цзы не возражал, но что и не поддерживал.

Правление на основе добродетели Сюнь-цзы рассматривал как путь, ведущий к объединению страны, и исходил из того, что «сила, не знающая противника, помогает подчинять людей» (Сюнь-цзы, гл. 5). Под «силой, не знающей противника», Сюнь-цзы имеет в виду «воинов, борющихся за человеколюбие и долг», а под «подчинением людей» — моральный принцип «объединять людей с помощью добродетели». Он считал, что только то управление, которое основано на добродетели, способно «объединить и подчинить сердца Поднебесной», а это позволит «добиться победы без войны, без помощи одетых в латы воинов подчинить Поднебесную» (Сюнь-цзы, гл. 5), т. е. высказывает тот же взгляд, что и Мэн-цзы, который утверждал, что «человеколюбивый не имеет противника».

Хотя «воины, борющиеся за человеколюбие и долг», есть тоже воины, но это не те воины, которых имели в виду легисты. Они всего лишь вспомогательные средства для распространения человеколюбия и долга. По мнению Сюнь-цзы, только тогда, когда нельзя добиться «объединения людей с помощью добродетели», можно прибегать к «объединению людей силой», преследуя цель искоренения насилия и пресечения зла. «Поэтому к воинам человеколюбивого человека там, где они находятся, относятся как к духам, а там, где они проходят, люди перевоспитываются под их влиянием» (Сюнь-цзы, гл. 10). Другими словами, в местах их расквартирования устанавливается порядок, а в местах, по которым они прошли, народ изменяется в лучшую сторону. В результате «воины не обагрят мечей кровью, а далекие и близкие приходят к ним с выражением покорности» (Сюнь-цзы, гл. 10), поэтому то, что Сюнь-цзы называет «силой, не знающей противника»,— то же самое, что и «войска правителя, управляющего на основе добродетели», о которых говорит Мэн-цзы.

Исходя из конфуцианской идеи о «войске человеколюбивого человека», Сюнь-цзы нападал на «смелых воинов» царства Вэй и «отборных воинов» царства Цинь, называя их «воинами, добивающимися наград и стремящимися к выгоде, наемниками, продающими свою силу» (Сюнь-цзы, гл. 10). Он считал, что, если такие воины нападут на борющихся за человеколюбие и долг воинов Чэнь-тана или У-вана, их можно сравнить с «яйцом, брошенным в камень». Подобно Мэн-цзы, Сюнь-цзы критиковал Шан Яна за то, что, используя войска, он не боролся за человеколюбие и долг, а изыскивал удобные лазейки для проведения политики обмана, поэтому его «воины несомненно были разбойниками» (Сюнь-цзы, гл. 10). Он считал, что царство Цинь должно «прекратить методы насилия и перейти к методам, основанным на долге» (Сюнь-цзы, гл. 11), т. е. предлагал царству Цинь отказаться от насилия и, руководствуясь правилами поведения и долгу, «сократить применение силы и вернуться к гражданским

методам управления» (Сюнь-цзы, гл. 11), т. е. вернуться на путь правления, основанного на добродетели.

Сюнь-цзы жил в «эпоху большой борьбы», когда «объединение людей с помощью добродетели» являлось невозможным, поэтому его высказывания остались пустой фразой.

Сюнь-цзы считал, что «Поднебесная едина, правители царств — слуги». Единая Поднебесная, о которой он мечтал, представлялась ему не в виде централизованного государства, разделенного на округа и уезды, чего добивались легисты, а в виде великого единства, основанного на системе пожалованных владений. «Путь правителя», за который он ратовал, предполагал наличие при «Сыне Неба трех гунов, самых мудрых его помощников, а менее мудрые назначаются правителями царств» (Сюнь-цзы, гл. 8). Это идеализированная картина политического устройства «школы служилых». В этом вопросе Мэн-цзы и Сюнь-цзы были едины.

10.3. МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД НА ПРИРОДУ В ТЕЗИСЕ «РАЗНИЦА МЕЖДУ НЕБОМ И ЧЕЛОВЕКОМ»

Усвоив все лучшее из учений «всех школ» и обобщив накопленные в то время знания в области естественных наук, Сюнь-цзы относительно правильно решает вопрос о связи Неба и человека, и этим он способствовал не только развитию материалистических взглядов на природу, существовавших в доциньский период, но и развитию атеизма.

Подчеркивая «различия между Небом и человеком», Сюнь-цзы тем самым отделяет «Небо» (природу) от «человека» (общества), и в этом состоит главная особенность и положительная сторона его взглядов на природу.

Понятие «различие между Небом и человеком» имеет двоякий смысл. С одной стороны, Сюнь-цзы считал, что Небо — это природа, имеющая свои объективные закономерности, которые не могут быть изменены по воле человека. В доциньский период различные идеалистические течения в разных формах и разных интерпретациях отрицали материальность Неба. Сюнь-цзы же считал, что Небо относится к миру природы, в котором «звезды одна за другой вращаются, свет луны сменяет сияние солнца, четыре времени года приходят на смену друг другу, темное и светлое начала вызывают великие перемены» (Сюнь-цзы, гл. 11). Он говорит: «От соединения Неба и земли рождаются все предметы, от соприкосновения темного и светлого начал возникают перемены» (Сюнь-цзы, гл. 13), подчеркивая этим, что соединение Неба и земли приводит к рождению всех предметов, а взаимовлияние темного и светлого начал вызывает изменения в предметах. Все это — самостоятельное движение в природе, которое «происходит без участия человека и совершается помимо его желаний» (Сюнь-цзы, гл. 11). Сюнь-цзы все это называет «обязанностями Неба» или функциями природы и этим полностью отрицает существование творца всего сущего.

Сюнь-цзы утверждает далее, что «движению неба присуще постоянство, оно существует не благодаря Яо и не исчезает благодаря Цзе» (Сюнь-цзы, гл. 11). Движению в природе свойственны присущие только ему определенные закономерности, и эти закономерности существуют не потому, что был мудрый правитель, подобный Яо, и они не исчезнут потому, что появился тиран, подобный Цзе.

С другой стороны, Сюнь-цзы, подчеркивая объективный характер закономерностей в природе, выступал за активность в борьбе с силами природы, а не наоборот. Он подчеркивал, что «вместо того, чтобы возвеличивать Небо и размышлять о нем, не лучше ли, самим умножая вещи, подчинять себе небо! Вместо того чтобы служить Небу и воспевать его, не лучше ли выработать для себя приказы и использовать их!» (Сюнь-цзы, гл. 11). Чем покорно следовать воле Неба и воспевать его, лучше овладеть закономерностями Неба и использовать их в своих целях — вот главная идея Сюнь-цзы. Того, кто укрепляет основу (сельское хозяйство) и экономен в расходах, Небо не может ввергнуть в нищету; тому, кто запасает необходимое для своего существования и действует в положенное время, небо не может причинить вред, и, наоборот, «того, кто проявляет расточительность, Небо не может сделать богатым, того, кто не обеспечивает себя необходимым для существования и действует не в положенное время, Небо не может укрепить» (Сюнь-цзы, гл. 11). Другими словами, бедность и богатство, долголетие или ранняя смерть зависят от самих людей, от их собственных усилий, прилагаемых в соответствии с объективными закономерностями.

Положение Сюнь-цзы «выработать приказы неба» в корне противоположно идеалистическим взглядам «школы служилых» на волю Неба. Он пользуется понятием «воля Неба» для обоснования существования закономерностей в природе. Согласно его утверждениям, «Небо может рождать предметы, но не может различать предметы; земля может носить человека, но не может управлять человеком» (Сюнь-цзы, гл. 13). «Рождать предметы», «носить человека» относится к сфере деятельности природы; «различать предметы», «управлять человеком» входит в сферу деятельности общества. Как Небо, так и человек обладают способностями, позволяющими делать одно, но не позволяющими делать другое. Только тот, кто «ясно понимает разницу между Небом и человеком», «познает, что следует делать и чего нельзя делать, в этом случае небо и земля становятся его слугами, а все предметы служат ему» (Сюнь-цзы, гл. 11). Сюнь-цзы считал, что если правильно понято отношение Неба и человека, то станет ясно, что может и что не может делать человек, а это позволит человеку «вырабатывать для себя приказы неба и использовать их».

Сюнь-цзы занимался также изучением вопросов, связанных с многообразием и единством Вселенной. Он говорил: «Вода и огонь обладают *ци*, но не имеют жизни; трава и деревья облада-

ют жизнью, но не имеют (способности) познавать; птицы и звери обладают (способностью) познавать, но лишены чувства долга; человек обладает *ци*, обладает жизнью, способен познавать и к тому же обладает чувством долга» (Сюнь-цзы, гл. 5).

Из приведенной цитаты видно, что, восприняв от школы Сун Цзяня и Инь Вэня идею о существовании *ци*, Сюнь-цзы приходит к выводу, что *ци* — это основная частица, из которой состоят все предметы. Он осознавал качественные различия между неорганическими предметами, растительным и животным миром и человеком, что свидетельствует о его правильном понимании процесса развития от неорганического мира до человека, перехода от низшей ступени к высшей, о том, что высшие формы включают в себя низшие формы, и о том, что первые приобретают новое качество. Поэтому Сюнь-цзы и говорит: «Человек обладает *ци*, обладает жизнью, способностью познавать и к тому же обладает чувством долга». Он считал, что нравственное сознание есть характерная особенность, отличающая человека от прочих представителей животного мира.

Сюнь-цзы высказывает также материалистические идеи о категориях «форма» и «дух». Он считал, что в результате изменения движения в природе «образуется форма, вслед за чем рождается дух, в котором скрыты любовь и ненависть, веселье и гнев, печаль и радость» (Сюнь-цзы, гл. 11). Сюнь-цзы смутно сознавал, что с образованием тела человека рождаются дух и чувства, т. е. материальное тело первично, человеческий дух — вторичен.

Придерживаясь материалистических взглядов на природу и используя знания из области естественных наук, Сюнь-цзы резко критиковал распространенные в его время различные течения деизма и религиозного суеверия, защищая доциньский атеизм. Некоторые, не понимая таких удивительных явлений, как, например, «падение звезд и пение деревьев», принимали их за проделки духов. Объясняя эти явления, Сюнь-цзы говорил: «Это всего лишь изменения, происходящие на Небе и на земле, смена темного и светлого начал, и наблюдаются они весьма редко; удивляться им можно, но бояться их не следует» (Сюнь-цзы, гл. 11). Падение метеоритов, издаваемые деревьями странные звуки — это изменения, происходящие на Небе и земле (т. е. в природе), смена темного и светлого начал. Это происходит в природе редко, и такие явления можно считать удивительными, но бояться их не следует.

Сюнь-цзы говорит: «Порядок и беспорядок зависят не от Неба», «не от сезона года», «не от земли». Когда «наверху мудрый, управление мирно» (Сюнь-цзы, гл. 11), т. е. при мудром правителе управление устойчиво, и, если при нем произойдут необыкновенные явления в природе, они не принесут никакого вреда. Если же «наверху глупый, управление опасно», т. е., если правитель глуп, его положению угрожают опасности, и, даже если при нем не произойдет ни одного странного явления, это не принесет никакой пользы. Исходя из этого, Сюнь-цзы считал наиболее страшным не удивительные явления в природе, а «неразумные действия людей»,

ведущие к развалу экономики, загниванию политики и падению нравственности. Сюнь-цзы стремился найти причины порядка и беспорядка прежде всего в обществе, в самом обществе, а не в удивительных природных явлениях и выразил это в тезисе: «ясно понимать разницу между Небом и человеком».

В истории китайской философии Сюнь-цзы первым дал анализ истоков теории познания деизма и ее психологических факторов. На основе анализа конкретных примеров он утверждает, что случаи, когда люди якобы ощущали духов, объясняются тем, что «чувства их были расстроены и они находились в состоянии помрачения» (Сюнь-цзы, гл. 21), т. е. когда душевные и умственные расстройства привели людей к ошибкам и галлюцинациям.

Взгляд на природу, сформулированный в тезисе «разница между Небом и человеком»,— выдающееся достижение доциньской философии. В то же время он — дань эпохе ее классовой ограниченности и научных взглядов, пропагандируемых Сюнь-цзы. Прежде всего взглядам Сюнь-цзы в определенной степени присуща метафизическая теория круговорота. Сюнь-цзы говорит: «Начало Неба и земли приходится на сегодня» (Сюнь-цзы, гл. 2); «Начало — конец, конец — начало, и это походит на круг, не имеющий ни начала, ни конца» (Сюнь-цзы, гл. 5). Говоря об истории человеческого общества, Сюнь-цзы считал, что «путь всех правителей — это путь поздних правителей» (Сюнь-цзы, гл. 2), т. е. нет ничего, что отличало бы древность от современности. Отсюда вывод: «То, что осталось неизменным на протяжении правления всех ванов, можно считать постоянным *дао*» (Сюнь-цзы, гл. 11), подчеркивая этим то, что в истории существует единый, неизменный путь, сохраняющийся на протяжении правления всех ванов. В силу этого, с одной стороны, Сюнь-цзы требовал «подражать последующим ванам», что указывает на значение, которое он придавал реальности, а с другой стороны — настаивал на «подражании покойным ванам», что свидетельствует о его консерватизме. Он ратовал за необходимость «вырабатывать для себя приказы Неба и использовать их», но в то же время считал, что это дело «совершенномудрых» и «благородных», и говорил, что «без совершенномудрого (все, что находится) между Небом и землей, не управляется» (Сюнь-цзы, гл. 5).

Критикуя деизм, Сюнь-цзы в то же время говорил о том, что «с помощью духов устанавливаются правила поведения», преследуя цель одурачить народ. Приведенные примеры дают представление об особенностях «школы служилых», представленной Сюнь-цзы, который, с одной стороны, критиковал и обобщил доциньские взгляды на природу, но с другой — проявил в этом непоследовательность.

10.4. МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ В ПОНЯТИЯХ «ПОМОЩЬ НЕБЕСНЫХ ЧИНОВНИКОВ» И «СБОР ЗНАНИЙ»

Восприняв и подняв на более высокий уровень лучшие традиции различных школ доциньского периода, Сюнь-цзы всесторонне развил материалистическую теорию познания.

Следуя традиционным взглядам Конфуция, Сюнь-цзы придавал важное значение «знаниям, полученным благодаря учению», но вместе с тем отрицал его трансцендентный взгляд на «знания, полученные от рождения». Это центральная тема его главы «Наставление к учению». В ней Сюнь-цзы говорит: «Я пробовал целыми днями размышлять, но не получил и того, что дало бы даже кратковременное учение» (Сюнь-цзы, гл. 1), т. е. мучительные размышления целыми днями дают меньшие результаты, чем кратковременное учение. Совершенномудрыми не бывают от рождения, ими становятся только благодаря усвоению «накопленного людьми» (Сюнь-цзы, гл. 4), другими словами, совершенномудрым может стать заурядный человек, если он овладеет знаниями, накопленными до него.

Сюнь-цзы был материалистом, признававшим возможность познания мира, впитавшим в себя идеи поздних моистов. Он говорит: «Способность познавать (вещи) — врожденное свойство человека; возможность быть познанным — закономерность вещей» (Сюнь-цзы, гл. 15). Здесь возможность познания мира утверждается как со стороны субъекта познания, так и со стороны объективной действительности. Человек в состоянии познавать объективно существующие предметы и закономерности, присущие объективным предметам. Говоря о сущности познания, Сюнь-цзы пишет: «То, при помощи чего человек способен познавать (вещи), называется способностью к познанию. Когда способности к познанию соединяются с вещами, это называется знанием» (Сюнь-цзы, гл. 16). Это значит, что человек обладает способностями, позволяющими познавать объективные предметы, а когда эти способности прилагаются к предметам внешнего мира, они приобретают силу знания.

В отличие от Мэн-цзы, с пренебрежением относившегося к чувственному в теории познания, Сюнь-цзы придавал ему исключительно важное значение. Он считал, что процесс познания начинается с «помощи небесных чиновников» или со «знания предмета, сообщаемого небесными чиновниками» (небесные чиновники — органы чувств, каждый из которых выполняет определенные функции, как каждый чиновник выполняет возложенные на него обязанности), т. е. имеется в виду чувственное восприятие или отражение органами чувств объективно существующих предметов. Например, «с помощью слуха познаются звуки», «с помощью глаз познается внешний вид (предметов)» (Сюнь-цзы, гл. 16). Как видим, теория познания Сюнь-цзы совпадает с примитивными идеями примитивного материализма.

Сюнь-цзы придавал большое значение чувственному опыту, но не прибегал к эмпиризму. Он понимал, что чувственный опыт — это основа познания, но ему присуща ограниченность, и он не вполне надежен. Дело в том, что органы чувств могут дать ошибочное ощущение. Например, ночью «лежащий камень» можно принять за «притаившегося тигра», дерево — за человека и т. д. Поэтому Сюнь-цзы считал, что чувственное знание необходимо поднять на уровень рационального знания, «небесные чиновники» должны контролироваться «небесным правителем» (т. е. разумом). Он говорит: «Сердце занимает центральное место в организме человека, чтобы управлять пятью чиновниками, поэтому его и называют небесным правителем» (Сюнь-цзы, гл. 11). Роль сердца в управлении пятью органами чувств выражается главным образом в «сборе знаний», т. е. в анализе чувственного знания и в мыслительной деятельности.

Сюнь-цзы считал, что только при «сборе знаний возможно с помощью ушей познавать звуки», «с помощью глаз познавать внешний вид (предметов)», в противном случае, «если не подчинить (этой цели) сердце, глаза не отличат белого от черного, хотя оно и будет находиться прямо перед тобой, уши не услышат громоподобных звуков барабана, хотя они и будут раздаваться рядом» (Сюнь-цзы, гл. 15). Другими словами, если сердце не выполняет свои функции, можно смотреть, но ничего не видеть, можно слушать, но ничего не слышать.

Сюнь-цзы считал, что чувственное знание подчинено рациональному знанию. Только через «сбор знаний» среди чувственных знаний сердце получает возможность «принимать то, что оно считает правильным, и отвергать то, что оно считает неправильным» (Сюнь-цзы, гл. 15), т. е. получает возможность отбрасывать ложное, сохранять истинное и приобретать истинные знания.

По мнению Сюнь-цзы, роль сердца выше роли органов чувств, поскольку сердце может «познать *дао*». Для того чтобы сердце «познало *дао*», необходимы «пустота», «сосредоточенность» и «покой» (Сюнь-цзы, гл. 15).

Понятие «пустота», «сосредоточенность» и «покой» заимствованы из терминологии школ Сунь Цзяня и Инь Вэня, но Сюнь-цзы вкладывал в них другой смысл. Он говорит: «Не мешать уже накопленными в себе запасами (знаний) тому, что предстоит воспринять, называется пустотой» (Сюнь-цзы, гл. 15). Другими словами, не мешать приобретению новых знаний уже накопленными, т. е. не руководствоваться уже укоренившимися взглядами и не мешать этим приобретению новых знаний. «Не мешать познанием одной вещи познанию другой называется сосредоточенностью» (Сюнь-цзы, гл. 15). Познание многосторонне, нельзя, зная что-то одно, мешать познанию чего-то другого, это и называется сосредоточенностью. «Когда сновидения и мелкие заботы не мешают (сердцу) познавать, это называется покоем» (Сюнь-цзы, гл. 15). Сердце постоянно находится в работе, даже когда находится в со-

стоянии покоя. Стало быть, «пустота», «сосредоточенность» и «покой» — это психологическое состояние, которое мы обычно называем беспристрастностью, сосредоточенностью и раздумьем, а Сюнь-цзы это называет «великой чистотой» (Сюнь-цзы, гл. 15).

Сюнь-цзы уделял внимание изучению связи между знаниями (теорией) и поступками (практикой). Он различал в знании четыре ступени: знания услышанные, знания увиденные, знания познанные и знания, выраженные в поступках. Сравнивая эти ступени познания, Сюнь-цзы пишет: «Лучше услышать, чем не слышать, лучше увидеть, чем услышать, лучше познать, чем увидеть, лучше проявить знание в поступках, чем познать их. Научившись применять знания в поступках, можно остановиться» (Сюнь-цзы, гл. 4). Здесь говорится о процессе перехода от низших форм знания к высшим. С точки зрения Сюнь-цзы, знания, проявляемые в поступках выше обычных знаний, они — цель и предел знания. И наоборот, если, «обладая знаниями, не проявлять их в поступках, то, несмотря на обширные знания, обязательно окажешься в трудном положении» (Сюнь-цзы, гл. 4). Обладая знаниями, но не руководствуясь ими в поступках, будешь оставаться в заблуждении. Сюнь-цзы подчеркивает, что теория должна «подтверждаться на практике», которая служит для нее «проверочным доказательством» (Сюнь-цзы, гл. 17, с. 294), только проверка «знаний» «поступками» может подтвердить истинность или ложность знания.

Глава «Освобождение от заблуждений» — еще один важный вклад Сюнь-цзы в теорию познания. Под «заблуждениями» он имел в виду ограниченность знания. Сюнь-цзы считал, что «болезнь — в мышлении», т. е. недостатки в методах мышления заключаются в «однобоком рассмотрении (явлений), при котором не формируется (полное) представление об их сущности» (Сюнь-цзы, гл. 15), т. е. ограниченность однобокого знания не дает возможности полностью охватить суть явления. Он утверждает, что все вещи отличаются друг от друга, и поэтому (при взгляде на них по отдельности) непременно возникают заблуждения» (Сюнь-цзы, гл. 15). Между всеми вещами существуют различия и противоречия, поэтому если смотреть только в одну сторону, то это неизбежно приведет к ограниченности знания. Например, видеть «желание», но не видеть «ненависти» — это заблуждение, видеть «ненависть», но не видеть «желания» — это заблуждение. Если в таких понятиях, как начало и конец, далекое и близкое, древнее и современное, обращать внимание только на одну сторону и не замечать другую — это тоже заблуждение.

Сюнь-цзы считал, что общий недостаток различных учений «всех школ» состоит в «однобоком рассмотрении (явлений)». Например, «Мо-цзы пристрастно рассматривал полезность, но не знал культурности (системы правил поведения и музыки); Сюнь-цзы пристрастно рассматривал желание (малого), но не знал (стремления) получать; Шэнь-цзы пристрастно рассматривал закон, но

не знал мудрости...» (Сюнь-цзы, гл. 15). Все эти учения «выражают (всего лишь) одну сторону *дао*» (Сюнь-цзы, гл. 15). Сюнь-цзы говорил: «*Дао* — это то, что в своей сущности постоянно и (в то же время) полностью изменяется; любая сторона (*дао*) не может заменить всего (*дао*)» (Сюнь-цзы, гл. 15), т. е. само *дао* неизменно, но оно включает в себя все происходящие в предметах изменения. Поэтому любой односторонний взгляд недостаточен, чтобы дать общее представление о *дао*. Для преодоления односторонности, как считал Сюнь-цзы, необходимо «знать *дао*» (Сюнь-цзы, гл 15). Познание *дао* означает познание всеобщей истины. Легко заметить, что Сюнь-цзы выступает против односторонности, настаивает на всестороннем подходе, и в этом содержатся элементы диалектики, что является выдающимся вкладом в историю китайской философии.

Сюнь-цзы развивал материалистические взгляды поздних моистов по проблеме названия и сущности, чем внес ощутимый результат в доциньскую теорию познания и логики.

В главе «Исправление имен» Сюнь-цзы специально рассматривает вопросы, связанные с названием и сущностью, к чему его вынуждали сложившиеся исторические условия. «Сейчас, когда не стало совершенномудрых правителей, люди неохотно придерживаются установившихся названий, появились странные слова, что привело к беспорядкам в названиях и сущности и сделало неясным определение правды и лжи...» (Сюнь-цзы, гл. 16). По мнению Сюнь-цзы, в условиях происходивших в обществе перемен и раздробленности страны, связанной с существованием различных царств, «общие названия» оказались нарушенными, широкое хождение получили различные странные высказывания, понятия «название» и «сущность» потеряли четкий смысл, исчезла грань между истинным и ложным. Особенно усердствовали в этом деле номиналисты, жонглировавшие названиями и понятиями, в результате чего люди «перестали различать знатных и низких, сходное и различное» (Сюнь-цзы, гл. 16). Таких людей Сюнь-цзы называл «великими предателями» (Сюнь-цзы, гл. 16), а их схоластические методы отвергал или подвергал резкой критике. Он указывал на необходимость «устанавливать названия, чтобы они раскрывали сущность; наверху названия помогут различать высших и низших, внизу — различать сходное и различное» (Сюнь-цзы, гл. 16). Установленные названия и понятия должны соответствовать реальности и в первую очередь определить грань между высшими и низшими, а затем установить различия между сходным и несходным. В этом случае при обмене мнениями и при совершении дел не будут возникать затруднения.

Сюнь-цзы считал «сущность» первичной, а «название» вторичным, отражающим «сущность». Исходя из принципов материалистической теории отражения, он настаивал, что при одинаковой «сущности» должны быть одинаковы и «названия»; при разной «сущности» в названиях должны быть различия, «названия» долж-

ны меняться вслед за изменением «сущности». Если «старые названия» еще могут отражать «сущность», следует пользоваться «старыми названиями», если же «старые названия» не могут отражать изменившуюся «сущность», следует «вырабатывать новые названия». В общем, изменения в названиях должны проводиться в соответствии с «сущностью», для того чтобы люди правильно понимали «сущность».

Сюнь-цзы всесторонне развил доциньскую материалистическую теорию познания, но он был не свободен от классовой ограниченности и от влияния «школы служилых». Это проявилось главным образом в трактовке роли сердца. Он говорил: «Сердце — господин тела и повелитель знания. Оно отдает приказы (телу), а не принимает их» (Сюнь-цзы, гл. 15). Этим самым Сюнь-цзы отрицал, что чувственное знание является основой рационального мышления, а поэтому превращает сердце в независимый субъект, «отдающий приказы», но не принимающий их. Это свидетельствует о том, что Сюнь-цзы не понимал диалектической связи между чувственными и рациональными ступенями познания.

Сюнь-цзы возражал против односторонности и настаивал на всестороннем подходе к рассматриваемой проблеме, и это, несомненно, правильно. Однако из-за относительности знаний мы никогда не сможем подойти к полному, абсолютному и всеохватывающему знанию. Сюнь-цзы же, преувеличивая роль сердца, считал, что этого можно достигнуть. С его точки зрения, когда сердце достигнет состояния «великой чистоты», можно постичь *дао*, охватывающее все и свободное от всякой односторонности, т. е. обрести абсолютную истину. Конфуция он признавал за совершенномудрого, овладевшего *дао*, который «отличался человеколюбием и знаниями» и который «не страдал от заблуждений» (Сюнь-цзы, гл. 15). Совершенно очевидно, что эти идеи говорят о его метафизической односторонности и свидетельствуют о том, что Сюнь-цзы не понимал диалектической связи относительной и абсолютной истины.

Другим важным недостатком теории познания Сюнь-цзы является идея об ограниченности знания. Он считал, что «если с помощью свойств человека познавать (вещи), стремиться постичь закономерности всех вещей, которые могут быть познаны, и никак не ограничивать познание, то за всю жизнь до самой смерти так и не сможешь узнать всего» (Сюнь-цзы, гл. 15). Приведенная цитата свидетельствует о том, что Сюнь-цзы не понимал диалектической связи между ограниченностью и неограниченностью познавательных способностей человека. Поэтому он устанавливает границу для познания, вводя слово «ограничивать», чтобы разрешить возникающее противоречие. Он полагал, что в процессе познания «достаточно», чтобы полученные знания доходили до уровня «совершенномудрого человека», и что в учении за образец нужно брать «совершенномудрых правителей» (Сюнь-цзы, гл. 15). Под «совершенномудрыми правителями» он понимал совершенных людей, полностью постигших суть феноменов в Поднебесной и систе-

му государственного управления. Фактически подобных «совершенномудрых правителей» и совершенных людей не существует. Отсюда сам Сюнь-цзы впадал в метафизическую односторонность, или «однобокое рассмотрение явлений».

Из всего сказанного видно, что на критике Сюнь-цзы и его оценках доциньской теории познания лежит глубокое клеймо «школы служилых».

10.5. УЧЕНИЕ О ЗЛОЙ ПРИРОДЕ ЧЕЛОВЕКА И ВЗГЛЯД НА МОРАЛЬ

Учение Сюнь-цзы о злой природе человека включает в себя моральные оценки природы человека и является поэтому не только учением о природе человека, но и выражает его взгляды на мораль.

Учение о злой природе человека построено на основе различия между тем, что в человеке от природы, и тем, что в нем является приобретенным. Сюнь-цзы считал: «То, что не может быть получено путем обучения или практической деятельности, но заключено в человеке, называется его природой. То в человеке, что может быть получено путем обучения и практической деятельности, называется приобретенными чертами» (Сюнь-цзы, гл. 17). Другими словами, природа человека врожденна, приобретенные черты появляются в процессе жизни в результате практической деятельности.

В понятие «природа человека» Сюнь-цзы вкладывал главным образом стремление ко всему хорошему, например глаза стремятся увидеть красивое, уши — услышать приятные звуки, рот — почувствовать прекрасные вкусовые ощущения, сердце стремится к осуществлению желаемого и т. д. Эти свойства природы человека Сюнь-цзы считает злыми, потому что, с его точки зрения, если в делах руководствоваться свойствами природы человека, родятся желания спорить и грабить, исчезнет уступчивость, возникнут убийства, исчезнут преданность и доверие, появятся беспорядки, не будут соблюдаться правила поведения и исполнение долга. Поэтому он говорит: «Если следовать природе человека и руководствоваться чувствами людей, обязательно появятся желания спорить и грабить, совершать то, что противоречит долгу человека, нарушать все принципы, что вызовет насилие» (Сюнь-цзы, гл. 17). Отсюда «очевидно, что человек по своей природе зол, а имеющееся в нем доброе приобретается (практической) деятельностью» (Сюнь-цзы, гл. 17).

По своей сути учение о злой природе человека — это трансцендентальная теория о природе человека. Сюнь-цзы полагал, что у благородного и низкого человека «природа одна» (Сюнь-цзы, гл. 17), а различия приобретаются позднее, в процессе практической деятельности. С точки зрения «школы служилых», такой взгляд выражал глубочайшее неуважение к совершенномудрому человеку, но тем не менее Сюнь-цзы подчеркивал, что только

через перевоспитание человек может стать совершенномудрым и способным к добру. Он считал, что злое в природе человека может быть искоренено. Главная идея учения Сюнь-цзы о злой природе человека выражается в том, что, признавая роль приобретенных качеств, он признавал роль «накопления» и «изучения обычаев», т. е. роль воспитания, ведущего к накоплению знаний и изучению обычаев в формировании природы человека и его моральных качеств.

Сюнь-цзы говорил: «Низкий и благородный человек всегда могут стать друг другом» (Сюнь-цзы, гл. 17), имея при этом в виду, что они могут поменяться местами. Он заявлял: «Изучение обычаев меняет стремления, а по истечении длительного времени меняет природу» (Сюнь-цзы, гл. 8), т. е. считал, что привычки и обычаи могут изменить мышление человека и под их длительным влиянием можно изменить природные качества человека. «Полынь,— говорит он,— вырастает среди конопли, ее не поддерживают, она сама прямая» (Сюнь-цзы, гл. 1) и «Благородный человек всегда выбирает для жительства деревню, а путешествуя, всегда сближается с учеными» (Сюнь-цзы, гл. 1, с. 4), подчеркивая тем самым мысль о влиянии объективных условий на человека.

Сюнь-цзы не признавал рожденных небом совершенномудрых и считал, что «совершенномудрыми становятся изучившие накопленный людьми опыт» (Сюнь-цзы, гл. 17), они «не рождаются различными; накопивший в себе правила поведения и чувство долга становится благородным человеком» (Сюнь-цзы, гл. 4); «накопившего в себе добро и до конца использующего его,— вот кого я называю совершенномудрым человеком» (Сюнь-цзы, гл. 4). Ясно, что в учении Сюнь-цзы о природе человека и его взглядах на мораль отчетливо проявляются материалистические идеи, содержится протест против учения о воле неба и системы потомственного наследования, что имело исторически прогрессивное значение.

Говоря о приобретенных качествах, проявляющихся в процессе практической деятельности человека, Сюнь-цзы имел в виду прежде всего воспитательную роль совершенномудрых, «изменивших свою природу и начавших первыми проявлять приобретенные качества» (Сюнь-цзы, гл. 17). Он говорит: «Поскольку ныне человек злой от природы, он непременно нуждается в управлении со стороны совершенномудрых правителей и перевоспитании с помощью правил поведения и чувства долга — только так можно добиться того, что все люди будут соблюдать порядок и обращаться к добру» (Сюнь-цзы, гл. 17).

Любые моральные представления порождаются определенным социально-экономическим базисом и служат его интересам. Сюнь-цзы же связывает изменение моральных взглядов с «деятельностью совершенномудрого правителя», занимающегося «перевоспитанием с помощью правил поведения и чувства долга», преувели-

чивая роль совершенномудрого правителя и фактически проповедуя идеалистические взгляды на мораль.

В положении Сюнь-цзы «совершенномудрым становится изучивший накопленное людьми» (Сюнь-цзы, гл. 17) прослеживается тенденция, направленная на отрицание трансцендентального взгляда на выдающуюся личность, и это является одной из его заслуг в развитии философии. Однако в конечном счете ему все же не удалось выйти за рамки традиционных взглядов на роль выдающейся личности. Он говорит: «Правила поведения и понятие долга рождаются совершенномудрыми»; «накопившего в себе добро и до конца использующего его — вот кого я называю совершенномудрым человеком» (Сюнь-цзы, гл. 4). Являясь добрым, совершенномудрый не нуждается «в перевоспитании с помощью правил поведения и чувства долга» со стороны других, поскольку правила поведения и понятие долга создаются им самим. Таким образом, совершенномудрый, с точки зрения Сюнь-цзы,— это учитель, превращенный в выдающуюся личность, не нуждающуюся в обучении. В силу исторической и классовой ограниченности мыслители и теоретики любого эксплуататорского класса, излагая свои взгляды на историю развития общества, могут высказывать только идеалистические идеи о роли выдающейся личности или герое, и, конечно, Сюнь-цзы не представлял исключения из этого общего правила.

Если сравнить учение Сюнь-цзы о злой природе человека и его взгляды на мораль с учением Мэн-цзы о доброй природе человека и морали, взгляды Сюнь-цзы содержат в себе большее количество материалистических положений. Однако если говорить о сущности учения Сюнь-цзы о природе человека, то оно все же имеет трансцендентальный характер. Разница лишь в том, что Сюнь-цзы считал природу человека злой, а имеющиеся в ней добрые свойства рассматривал как приобретенные; в противоположность ему Мэн-цзы утверждал, что природа человека добра, а дурные свойства являются приобретенными. Другими словами, они лишь меняли местами природные и приобретенные свойства. Что же касается определения добра и зла, воспеваний и восхвалений совершенномудрых людей и таких моральных качеств, как человеколюбие и долг, то они в принципе занимали одинаковые позиции и высказывали одинаковые взгляды.

Взгляд Сюнь-цзы на чувства долга и выгодное для человека вытекает из учения о злой природе человека, но в то же время между этими понятиями есть противоречия. Говоря о долге и выгоде, Сюнь-цзы считал, что «долг и выгода — это два качества, которыми обладает (каждый) человек. Даже Яо и Шунь не в состоянии уничтожить стремления народа к выгоде... даже Цзе и Чжоу не в состоянии уничтожить любовь народа к долгу» (Сюнь-цзы, гл. 19), т. е. он признает, что понятия «долг» и «выгода» являются органически присущими человеку, их нельзя уничтожить, что в теоретическом отношении вступает в противоречие

с его учением о злой природе человека. Если говорить, что стремление к выгоде неистребимо, то это является утверждением выгоды, но в учении о злой природе человека стремления и желания рассматриваются как зло, а это есть отрицание выгоды. Если говорить, что любовь к долгу неистребима, то это утверждение смыкается с учением о доброй природе человека, но в учении Сюнь-цзы о злой природе человека долг рассматривается как приобретенное, а не как врожденное качество. Противоречия между взглядами на долг и выгоду, с одной стороны, и учением о злой природе человека — с другой, показывают, что учение о злой природе человека — это незавершенная и непоследовательная теория.

Взгляд Сюнь-цзы на долг и выгоду носит идеалистический характер. Восприняв и развив взгляды Конфуция и Мэн-цзы на долг и выгоду, Сюнь-цзы говорит о необходимости «ценить долг и с пренебрежением относиться к выгоде», т. е. подчиняет выгоду долгу. Он заявляет: «Ставить на первое место долг, а затем выгоду — почетно; ставить на первое место выгоду, а затем долг — позорно» (Сюнь-цзы, гл. 2); «того, кто защищает выгоду и отбрасывает долг, я называю величайшим разбойником». Сюнь-цзы не отрицал полностью выгоду, но он перевернул с ног на голову связь между долгом и выгодой. На самом же деле долг служит выгоде, стоит оторвать долг от выгоды, как он сразу же превращается в средство обмана. Суть отношения «школы служилых» к долгу заключается не в том, что она с пренебрежением относилась к выгоде, а, скорее, наоборот, она считала, что долг там, где есть выгода.

Как указывает Сюнь-цзы, правильный принцип в подходе к стремлению к выгоде состоит в том, что «успевающие удовлетворяют его почти полностью, а неуспевающие ограничивают то, чего они добиваются» (Сюнь-цзы, гл. 16), т. е., когда условия позволяют, желания по возможности должны удовлетворяться почти полностью, а при отсутствии таких условий желания следует ограничивать. Например, «даже Сын Неба не может полностью удовлетворить свои желания... он может только приблизиться к этому»; «даже караульный у ворот не может избавиться от желаний... однако то, чего он добивается, можно ограничить» (Сюнь-цзы, гл. 16).

Сюнь-цзы считал, что желания Сына Неба никогда не могут быть удовлетворены полностью, но к полному удовлетворению желаний можно приблизиться; нельзя отрицать наличие желаний даже у караульного у ворот, но можно ограничить то, к чему он стремится. С точки зрения Сюнь-цзы, желания у всех людей одинаковы, но из-за различия в классовом положении не может быть одинаковой меры, определяющей степень удовлетворения желаний. В этом и заключается существо взглядов класса землевладельцев, выраженное в учении Сюнь-цзы, на долг и выгоду.

По сравнению с Конфуцием и Мэн-цзы взгляд Сюнь-цзы на долг и выгоду придавал большее значение выгоде. С его точки

зрения, количество желаний — это не вопрос, вопрос в том, совпадает ли выгода с долгом. Он говорит: «Если то, что сердце считает возможным, совпадает со справедливостью, несмотря на многочисленность желаний, как это может повредить порядку?» и «Если то, что сердце считает невозможным, нарушает справедливость, несмотря на малочисленность желаний, то как это может предотвратить беспорядки?» (Сюнь-цзы, гл. 16). Другими словами, если желания совпадают с требованиями справедливости, то, несмотря на свою многочисленность, они не представляют вреда, но если желания идут наперекор справедливости, то, несмотря на свою малочисленность, они не приведут ни к чему хорошему. В этом полностью проявилась особенность взглядов левого крыла «школы служилых», которое представлял Сюнь-цзы: с одной стороны, он твердо придерживался традиционного взгляда «школы служилых», требовавшего подчинения выгоды долгу, а с другой — считал, что если выгода совпадает со справедливостью, то можно бороться за самую большую выгоду. Здесь его можно упрекнуть в злоупотреблении понятием полезности, а поэтому эта точка зрения оспаривалась правым крылом «школы служилых».

Идеологическая система Сюнь-цзы, связанная с левым крылом «школы служилых» доциньского периода, является выдающимся вкладом в историю китайской философии. В связи с тем, что Сюнь-цзы выдвинул положение «возвышать правила поведения», господствующий феодальный класс почитал его как «великого конфуцианца» и начиная с правления сунского императора Шэнь-цзуна (1067—1085) его табличка более четырехсот лет выставлялась в конфуцианских храмах. Затем, поскольку Сюнь-цзы считал природу человека злой, соблюдение правил поведения относил к приобретенным качествам человека, выступал против Мэн-цзы, правое крыло «школы служилых» подвергло его резкой критике, назвав его вторым Шэнь Бухаем и Хань Фэйем, в результате чего в конце концов в годы правления Цзя-цзин (1522—1566) во время господства династии Мин его табличку вынесли из храмов.

Внесение таблички, а затем ее вынесение красноречиво свидетельствуют об исторических судьбах левого крыла «школы служилых». Хотя идеологическая система Сюнь-цзы не отвечала интересам тогдашнего класса землевладельцев, она оказала все же огромное влияние на дальнейший ход событий. «Традиционная система передачи распространенных среди ханьцев стихов, книг, правил поведения и даже летописи «Чуньцю» прямо или косвенно связана с именем Сюнь-цзы» (Го Можо, Шипи паньшу. Десять критических статей).

Начиная с середины Западной Хань «школа служилых» постепенно приобрела главенствующую роль. В общем, идеалистическое течение «школы служилых», признанное официальным учением, восприняло главным образом традиции Конфуция и Мэн-цзы и подчеркивалось правым крылом консервативной группировки

класса землевладельцев. Не признанное официально, материалистическое течение «школы служилых», в основном воспринявшее традиции школы Сюнь-цзы и представлявшее левое ее крыло, стало идеологическим оружием в руках реформистской группировки класса землевладельцев. Хотя между этими течениями существовали противоречия и происходила борьба, тем не менее в защите основных теоретических взглядов на управление государством и трактовке основных политических вопросов они были едины.

11. ТЕОРИЯ ХАНЬ ФЭЯ «УПРАВЛЕНИЕ НА ОСНОВЕ ЗАКОНА» И РАЗВИТИЕ ИМ ДОЦИНЬСКОГО МАТЕРИАЛИЗМА И ДИАЛЕКТИКИ

Хань Фэй (прибл. 280—233 гг. до н. э.), родившийся в конце периода Чжаньго в царстве Хань и происходивший из аристократической семьи, был прогрессивным мыслителем вновь возникшего класса землевладельцев, оформивший легизм как научное направление. Вместе с Ли Сы учился у Сюнь-цзы. Видя неуклонное ослабление царства Хань, представил его правителю доклад, в котором предлагал в целях усиления царства изменить законы, но его предложение не было принято. «Наблюдая за переменами, связанными с удачными и неудачными действиями правителей прошлого», Хань Фэй обобщил исторический опыт и написал сочинение, состоявшее более чем из ста тысяч слов. Ознакомившись с этим сочинением, циньский император Ши-Хуан отозвался о нем весьма положительно и выразил восхищение талантом Хань Фэя. Вскоре после прибытия в Цинь Хань Фэй вызвал чувство зависти у Ли Сы, по настоянию которого его бросили в тюрьму, где он и был отравлен.

Научные идеи Хань Фэя — это обобщение различных учений легистов доциньского периода, представляющих важный вклад в развитие примитивного материализма, диалектики и взглядов на историю общества.

Сохранившееся к настоящему времени сочинение «Хань Фэй-цзы» — основной источник для изучения идей Хань Фэя.

11.1. ТЕОРИЯ УПРАВЛЕНИЯ НА ОСНОВЕ ЗАКОНА, ВКЛЮЧАЮЩАЯ В СЕБЯ ЗАКОН, ИСКУССТВО УПРАВЛЕНИЯ И ВЛАСТЬ

Учения ранних легистов в основном можно разделить на три течения: Шан Ян представлял течение, ставившее на первое место закон, Шэнь Бухай — течение, ставившее на первое место власть, и Шэнь Дао — течение, ставившее на первое место искусство управления. Обобщив достижения ранних легистов, Хань Фэй всесторонне развил их идеи об управлении на основе закона.

Шан Ян на первое место ставил «закон». Он считал, что

закон — это жизнь народа, основа для управления государством, выразив это в словах «законы и предписания — жизнь народа и основа управления» (Шан-цзюнь шу, гл. 26). Шан Ян «не ценил долг, а ценил закон». Он утверждал: «Наказания не знают рангов знатности. Для всех, начиная от помощников правителя и его военачальников вплоть до дафу и простых людей... имевших заслуги в прошлом, но затем проштрафившихся, наказания не должны смягчаться. Для совершивших добродетельный поступок в прошлом, но затем допустивших проступок надо употреблять закон» (Шан-цзюнь шу, гл. 17). Какое бы высокое положение человек ни занимал, какими бы великими ни были его заслуги, если он совершил преступление, наказание для него не должно смягчаться. Точно так же нельзя смягчать закон в отношении лиц, допустивших ошибки, хотя в прошлом они и прославились своими добродетельными поступками. Шан Ян уделял главное внимание закону, но в то же время не отрицал значения искусства управления и власти. Он говорил: «Все, знающие метод (управления), полагаются на искусство управления и власти» (Шан-цзюнь шу, гл. 24). Как видим, методы управления государством, предлагаемые Шан Яном, включали в себя и власть, и искусство управления.

Восприняв и развив созданную Шан Яном теорию управления государством на основе закона, Хань Фэй утверждал: «Законы — уложения и указы —создаются в государственных учреждениях, а (страх перед) наказаниями и штрафами должен обязательно храниться в сердцах народа, награды — выдаваться тем, кто придерживается закона, а наказывать надо тех, кто нарушает указы,— это руководство для подданных» (Хань Фэй-цзы, гл. 17). Закон — это письменные уложения, которые устанавливаются и публикуются государством и осуществляются чиновниками.

Главное содержание закона — «награды и наказания», которые Хань Фэй называл «двумя рычагами», т. е. двумя рычагами в руках правителя, использующего их для поддержания власти. Он говорил: «Два рычага — это наказание и добродетель... убийства и казни называются наказаниями, подарки и награды называются добродетелью» (Хань Фэй-цзы, гл. 2). Это положение заимствовано Хань Фэем у Шан Яна, заявлявшего, что «награды — это гражданское начало, а наказания — это военное начало. Гражданское и военное начала — главное в законе» (Шан-цзюнь шу, гл. 14). Очевидно, что закон, по мысли легистов, — это не только грубая сила, наказания и штрафы, но в него входят «подарки и награды», т. е. закон — это соединение грубой силы с подачками.

«Гражданское начало» легисты трактовали иначе, чем представители «школы служилых». Хань Фэй считал, что предлагаемое легистами управление на основе закона и предлагаемое «школой служилых» управление на основе добродетели или человеколюбия взаимно отрицают и исключают друг друга, они, как огонь и вода, не могут существовать вместе. Он заявлял: «Если предоставить

свободу человеколюбию и милости, система законов разрушится» (Хань Фэй-цзы, гл. 18), т. е., если руководствоваться человеколюбием и чувством долга, это нанесет сокрушительный удар по управлению на основе закона, а «поэтому надо применять жестокие законы и отбрасывать жалость, за которые ратуют человеколюбивые» (Хань Фэй, гл. 18).

Хань Фэй утверждал, что «в государстве мудрого правителя нет письмен на бамбуковых дощечках, а обучают с помощью закона, нет заветов покойных ванов, а учителями являются чиновники» (Хань Фэй-цзы, гл. 19, с. 347). Этим подчеркивается значение управления на основе закона.

Восприняв мысль Шан Яна о «наказании, не знающем рангов знатности», Хань Фэй подчеркивал, что «закон не льстит знатным» (Хань Фэй-цзы, гл. 2); «наказания за проступки не минуют сановников; награды за добрые дела не проходят мимо простолюдинов» (Хань Фэй-цзы, гл. 2). Нетрудно заметить, что это утверждение направлено против родоиерархического положения «наказания не поднимаются до дафу, правила поведения не нисходят до простолюдинов», и в этих суждениях Хань Фэй намного решительнее и последовательнее Мэн-цзы и Сюнь-цзы.

Шэн Бухай уделял главное внимание власти. Он говорил: «Хорошо действующий правитель... прячется в безделье, скрывает мотивы своих поступков и показывает Поднебесной свое недеяние» (Шэнь-цзы, гл. Дати), т. е. мудрый правитель, искусный в делах управления, показывает, что у него нет никаких дел, что он пребывает в бездействии и не выдает того, к чему стремится. Это — так называемое «искусство благородного человека, сидящего лицом к югу». Безусловно, главное внимание к искусству управления не означает, что Шэнь Бухай отказывался от законов. Он также заявлял о том, что надо «полагаться на закон и не полагаться на мудрых» (Шэнь-цзы, гл. Имин).

Приняв и развив положение Шэнь Бухая об «искусстве управления», Хань Фэй утверждает, что «власть прячется в груди, чтобы быть готовой к различным событиям и незаметно управлять своими слугами» (Хань Фэй-цзы, гл. 16). Искусство управления отличается от закона, закон открыт для всех, искусство управления скрывается, прячется правителем в своей груди и применяется им при возникновении каких-либо событий, а также для того, чтобы держать в руках своих слуг. «Если правитель не владеет искусством управления, то в верхах его будут вводить в заблуждение», а будучи введен в заблуждение, правитель не сможет «выявлять лукавых» (Хань Фэй-цзы, гл. 17). Главное назначение искусства управления — разделять преданных и лукавых чиновников, проверять их способности, контролировать их успехи и проступки с целью укрепления управления, основанного на законе и самодержавии.

Шэнь Дао ставил на первое место искусство управления. Он говорил: «Мудрость недостаточна для приведения к покорности

порочных, но влиятельное положение достаточно, чтобы согнуть мудрых» (Шэнь-цзы). Под «влиятельным положением» имеется в виду искусство пользоваться властью. Мудрый не может принудить порочного к покорности, но искусство пользоваться властью позволяет приводить к покорности мудрых. Поэтому, «когда мудрый подчиняется порочному, это указывает на слабость власти, а когда порочный подчиняется мудрому, это указывает на высокое положение (мудрого)» (Шэнь-цзы).

Шэнь Дао отмечает, что «великий правитель полагается на закон» (Шэнь-цзы); «чиновники не проявляют личных чувств к родственникам, закон — к заслужившим любовь потомкам» (Шэнь-цзы). Эти положения противоречат патриархальным понятиям «школы служилых», настаивавшей на «проявлении родственных чувств к тем, к кому они должны проявляться», и «уважении к тем, кому уважение должно оказываться».

В главе «Наньши» Хань Фэй, развивая мысль Шэнь Дао о значении искусства управления, говорит: «Искусство управления — средство подчинения масс» (Хань Фэй-цзы, гл. 18), недвусмысленно подчеркивая, что искусство управления — это средство или инструмент для установления господства над народом и контроля над массами. Хань Фэй считал, что искусство управления должно принадлежать исключительно правителю, который не может делить его со своими сановниками. «При наличии способностей, но при отсутствии искусства управления даже мудрый не сможет управлять порочными»; «Яо был заурядным человеком, он не смог исправить три владения не из-за того, что был порочным, а из-за того, что его положение было низким» (Хань Фэй-цзы, гл. 8). Исходя из этого, Хань Фэй заявлял, что надо «не придерживаться чувства милости и доброты, а усиливать силу и строгость власти» (Хань Фэй-цзы, гл. 18), т. е. открыто выступал за самодержавие и управление с помощью силы.

Обобщая теорию и практику ранних легистов, Хань Фэй отмечал: «Соблюдение закона и наличие власти приводят к порядку, нарушение закона и отказ от власти приводят к беспорядкам» (Хань Фэй-цзы, гл. 17). Имеется три элемента: закон, власть и искусство управления, и поэтому «нельзя допускать отсутствия хотя бы одного, все они — инструменты в руках правителя».

Обобщив и развив теоретические взгляды ранних легистов, Хань Фэй создал целостную теорию управления на основе закона, представлявшую собой соединение главным образом закона, власти и искусства управления. Это была теория, основываясь на которой класс землевладельцев проводил открытую политику насилия с помощью грубой силы в отношении трудового народа, защищал свою власть, и ей был присущ откровенно антинародный характер. Однако если подходить с исторической точки зрения, то в условиях смены диктатуры рабовладельцев диктатурой землевладельцев она имела прогрессивное историческое оправдание и известное значение.

11.2. ПРИМИТИВНЫЙ ЭВОЛЮЦИОННЫЙ ВЗГЛЯД НА ИСТОРИЮ

Эволюционный взгляд на историю Хань Фэя — наиболее крупный результат, достигнутый в изучении истории общества в доциньский период, который нельзя сравнивать с достижениями ни одного из предшествующих философов.

Хань Фэй считал, что история эволюционирует и развивается. Процесс развития истории человеческого общества он делил на три периода: «древнейший», «средневековый» и «современный» — и отмечал, что каждому из них присущи свои особенности. «В древнейшие времена соревновались в (следовании) *дао* и добродетели, в средневековье стремились полагаться на ум и хитрость, а в нынешние времена борются, (прибегая) к силе» (Хань Фэй-цзы, гл. 19).

С точки зрения Хань Фэя, в развитии истории у каждой эпохи возникают свои вопросы и существуют свойственные ей обычаи, поэтому политические мероприятия, осуществляемые в каждую эпоху, не могут быть одинаковыми. При династии Ся, если бы кто-нибудь строил себе жилище на дереве или же добывал огонь с помощью трения, он, несомненно, стал бы объектом насмешек со стороны Гуня и Юя; если бы при династиях Шан и Чжоу кто-нибудь, подобно Гуню и Юю, прокладывал русла рек, это непременно вызвало бы усмешку Чэн-тана и У-вана; если бы в настоящее время кто-нибудь восхвалял методы Яо, Шуня, Чэн-тана и У-вана, над ним определенно посмеялись бы нынешние мудрецы.

Исходя из этого, говоря о развитии истории, Хань Фэй сделал знаменитый вывод о том, что «совершенномудрый не нуждается в следовании древности, не подражает установившимся нормам, а обсуждает современные ему дела и принимает соответствующие меры» (Хань Фэй-цзы, гл. 19), т. е. совершенномудрый не придерживается старого порядка, не отстаивает упорно установившиеся нормы, а анализирует существующее в его время фактическое положение в обществе и принимает соответствующие меры. Он, например, говорил, что «в периоды, когда происходит много событий», нельзя пользоваться услугами «малодеятельных талантов»; «в периоды, когда происходит великая борьба», нельзя «уступать друг другу» (Хань Фэй-цзы, гл. 18); «управляя народом в опасное время», нельзя пользоваться «великодушной и мягкой политикой» (Хань Фэй-цзы, гл. 19); «управлять живущим в настоящее время народом» нельзя на основе «методов покойных правителей» (Хань Фэй-цзы, гл. 19) и т. д. В общем, приведенные цитаты говорят о том, что политические методы управления должны соответствовать реальному положению и меняться в зависимости от условий эпохи, что не существует раз и навсегда установленной, не меняющейся на протяжении тысячелетий политической системы.

Критикуя представителей «школы служилых», ратовавших за возврат к древности, Хань Фэй резко возражал, говоря, что «те, кто хочет управлять живущим в данное время народом методами покойных правителей, похожи на ожидающих у пня зайцев» (Хань Фэй-цзы, гл. 19). Некоторые взгляды Хань Фэя на исторический процесс развития ненаучны и ошибочны, но в них ярко очерчен примитивный основной взгляд — рассматривать вопросы конкретно и исторически. Это — диалектическое положение, которое теоретически доказывает неизбежность и закономерность смены рабовладельческого строя феодальным, оправдывает проведение политики, предусматривавшей одинаковое внимание к вопросам сельского хозяйства и войны, стремление к объединению Поднебесной. Это один из важных вкладов Хань Фэя в историю китайской философии.

Далее, во взглядах Хань Фэя на историю просматривается четкое стремление объяснить развитие истории и происходившую в обществе борьбу с помощью материальных факторов. Материальные интересы Хань Фэй рассматривал как основу всех общественных отношений и считал, что богатства и численность населения являются источником различия в социальных системах и в области морали.

«Школа служилых» провозглашала человеколюбие и долг и выступала против борьбы и захватов. В противоположность этому Хань Фэй рассматривал историческое развитие как процесс от отсутствия борьбы к борьбе. Он говорит, что в древности мужчины не пахали, поскольку для поддержания жизни хватало диких плодов, а женщины не ткали, так как шкур диких зверей хватало для одежд, «народа было мало, а богатств было в избытке» (Хань Фэй-цзы, гл. 19). Ныне же «народу много, а богатств мало, все трудятся изо всех сил, а питания не хватает, поэтому народы борются друг с другом» (Хань Фэй-цзы, гл. 19). В древности люди не ценили богатство не по причине высоких моральных качеств, а потому, что в то время богатств было много; современные же люди борются друг с другом не из-за низких моральных качеств, а из-за недостатка в богатствах. Основываясь на этом, Хань Фэй выдвинул положение: «Совершенномудрый осуществляет управление, учитывая количество имеющихся богатств и то, щедро или скудно снабжается ими население» (Хань Фэй-цзы, гл. 19). Правитель государства должен знать количество имеющихся богатств, изучать вопросы, связанные с их распределением среди населения, и на этом основании определять политику. Таким образом Хань Фэй теоретически доказывает историческую неизбежность положения «в нынешнее время борются, прибегая к силе», т. е. оправдывает захват земель классом землевладельцев с целью накопления материальных благ.

Как политический деятель и философ, представляющий интересы вновь возникшего класса землевладельцев, Хань Фэй в соответствии с потребностями феодального строя примитивно осозна-

вал, что история непрерывно движется вперед, что рождение нового строя происходит в борьбе, что феодальные правители должны уделять внимание увеличению количества материальных благ и способствовать развитию производства. Для феодального строя подобные взгляды являлись выгодными и исторически оправданными и прогрессивными. Тем не менее система исторических взглядов Хань Фэя представляет собой исторический идеализм. В силу классовых и исторических причин он не показал, да и не мог показать, закономерности поступательного исторического развития; он указывал на значение материальных интересов для политики и морали, но не понимал, да и не мог понять, производственных отношений как экономической основы, определяющей материальные интересы. С его точки зрения, историческое развитие, спокойствие и беспорядки в обществе, количество материальных благ определяются правителем, и, стало быть, Хань Фэй считал, что историю творят герои.

11.3. УЧЕНИЕ О «СЕБЯЛЮБИВОЙ» ПРИРОДЕ ЧЕЛОВЕКА И ВЗГЛЯД НА ПРИОБРЕТЕННУЮ МОРАЛЬ

Природа человека «себялюбива», ей свойственны «любовь к выгоде и ненависть к беде» (Хань Фэй-цзы, гл. 15) — таков основной взгляд Хань Фэя на природу человека. Хань Фэй считал, что нет человека, который бы «не желал получить помощь от других» (Хань Фэй-цзы, гл. 11) и который бы «не ждал (чего-либо) от других, руководствуясь расчетом» (Хань Фэй-цзы, гл. 18). Таким образом, «себялюбие» — это предпочтение своих интересов интересам других.

Учение Хань Фэя о «себялюбивой» природе человека заимствовано главным образом у Шэнь Дао. Шэнь Дао говорил: «Следование по пути, указанному Небом, приводит к большому, изменения (пути, указанного Небом), приводят к малому. Следование означает следование чувствам людей. Среди людей нет несебялюбивых, изменить человека и заставить его действовать в моих интересах — такого не найти» (Шэнь-цзы). Смысл цитаты: соблюдение пути, указанного Небом, приводит к большим, а изменение этого пути — к малым результатам. Следование пути, указанному Небом, имеет в виду следование природе человека. Нет человека, который бы не действовал, исходя из собственных интересов, и изменить его так, чтобы он действовал в «моих интересах», невозможно. «Следование» — даосистская философская категория, означающая следование законам природы. Используя ее в учении о природе человека, Шэнь Дао выдвинул положение «следовать чувствам людей», выражая взгляд, что естественной «себялюбивой» природе человека можно только следовать, но изменить ее нельзя.

Восприняв и развив идею Шэнь Дао о «себялюбивой» природе

человека и необходимости следовать за ней, Хань Фэй выдвинул положение: «Каждый правящий Поднебесной должен обязательно следовать чувствам людей. Чувства людей бывают хорошие и дурные, поэтому нужно использовать награды и наказания» (Хань Фэй-цзы, гл. 18).

Понятие «любовь к выгоде и ненависть к беде» — главное содержание «себялюбивой» природы человека, по Хань Фэю,— основная идея учения Сюнь-цзы о дурной природе людей. Однако учение о «себялюбивой» природе человека отличается от учения о дурной природе человека. Дело в том, что подходы обоих философов к понятию «любовь к выгоде и ненависть к беде» в корне отличны друг от друга. Сюнь-цзы рассматривал это как отрицательное, а Хань Фэй — как положительное качество, поэтому они и давали разную моральную оценку природе человека, «любящей выгоду и ненавидящей беду».

Хань Фэй считал, что, поскольку природа человека «себялюбива» и ей свойственна любовь к выгоде и ненависть к беде, отношения между людьми являются отношениями, полностью построенными на их интересах. Так, если говорить об отношениях между правителем и его слугами, то «правитель продает должности и титулы, а слуга продает знания и силу» (Хань Фэй-цзы, гл. 14).

К свойству человеческой природы «любить выгоду и ненавидеть беду» Сюнь-цзы относился отрицательно и считал это свойство злым, поэтому он и говорил об «изменении природы (человека) и закладке приобретаемых качеств» (Сюнь-цзы, гл. 17). В противоположность ему Хань Фэй рассматривал «себялюбивую» природу человека и его «любовь к выгоде и ненависть к беде» как положительные качества, которые могут творить и добро, и зло, но сами по себе не могут быть названы ни добрыми, ни злыми, поэтому им можно только «следовать», но «изменить» нельзя.

Он говорит: «Делающий колесницы желает людям богатства, ремесленник, сделав гроб, желает людям ранней смерти, и не потому, что делающий колесницы человеколюбив, а ремесленник — разбойник. Если люди не будут знатными, колесницу не продать, если люди не будут умирать, гроб не сбыть, поэтому нельзя считать, что ремесленник ненавидит людей, что ему выгодна их смерть. Поэтому супруга правителя, его наложницы и наследник престола создают группировки, желая смерти правителю. Если правитель не умрет, они не будут занимать высокое положение и желают правителю смерти не потому, что ненавидят его, а потому, что им выгодна его смерть» (Хань Фэй-цзы, гл. 5).

Делающий и продающий колесницы мечтает, чтобы люди стали богатыми и знатными, а делающий и продающий гробы ремесленник мечтает о скорейшей смерти людей, и это не потому, что у «делающего колесницы» природа добра (человеколюбива), а у «ремесленника» природа зла (разбойник), а только потому, что так им выгодно, и, коль скоро так определено природой, их не за что ни хвалить, ни порицать. Точно так же супруга правителя, его наложницы и на-

следник престола мечтают о скорейшей смерти правителя вовсе не потому, что они «ненавидят его». Как видим, в учении Хань Фэя о «себялюбивой» природе человека нашли отражение учения как о доброй, так и злой природе человека, и оно является учением о естественной природе человека, в котором природа не рассматривается ни как злая, ни как добрая.

Исходя из положений, что природа человека не бывает ни доброй, ни злой, Хань Фэй высказывает мысль, что мораль не является врожденной. Он считает, что «себялюбивая» природа человека зависит от самой природы, а добрые и злые моральные качества приобретаются позднее в результате действий людей. «Приближаться к тому, что приносит спокойствие и выгоду, и удаляться от того, что грозит опасностями и бедой,— таковы чувства человека» (Хань Фэй-цзы, гл. 4). «Если на честном и прямодушном пути можно приобрести выгоду, слуги станут служить правителю, прилагая все силы и не страшась смерти; если на честном и прямодушном пути не добиваешься спокойствия (выгоды), слуги станут действовать в своих интересах и нарушать права высших» (Хань Фэй-цзы, гл. 4).

Выгода — фактическая сила, движущая поступками людей. Прежде чем говорить о добре, которое может принести «честный и прямодушный путь», и бороться со злом, возникающим от «действий в своих интересах», правитель должен «открыть путь, приносящий выгоды и беды, и показать его Поднебесной» (Хань Фэй-цзы, гл. 4), т. е. с помощью наград и наказаний убедить своих слуг и народ делать то, что нужно, и запретить делать то, что не нужно. Таким образом можно «спастись от беспорядков, поднимаемых живыми существами, и устранить беды, угрожающие Поднебесной» (Хань Фэй-цзы, гл. 4). Этой цели можно достигнуть путем приспособления «к себялюбивой» природе человека и применения наград и наказаний. Поэтому Хань Фэй резко выступал против пустых разговоров о «человеколюбии, долге, любви и милости», считая, что с их помощью невозможно поднять авторитет правителя и установить спокойствие в государстве, а, наоборот, эти понятия будут использованы для приобретения выгод и жалованья путем обмана.

Хань Фэй говорил: «Там, где выгода, все становятся Би и Чжу» (Хань Фэй-цзы, гл. 8). Мэн Би и Чжуань Чжу — два выдающихся деятеля Древнего Китая, прославившиеся преданностью правителю. Создание условий, позволяющих получать выгоду и избежать вреда, установление ясных правил для наказаний и наград приведут к тому, что все станут такими же, как эти два человека. По мнению Хань Фэя, использование этого принципа в политике, направленной на развитие земледелия и ведение войн, приведет к тому, что, хотя «земледелие требует приложения сил и очень утомительно, народ станет заниматься им, «надеясь разбогатеть»; война — опасное дело, но народ пойдет на нее в надежде стать знатным» (Хань Фэй-цзы, гл. 19).

Если награждать материальными благами за занятия земледелием и убеждать воевать, соблазняя предоставлением рангов знат-

ности, народ не будет бояться трудностей и избегать опасностей, а станет прилагать максимум усилий в сельскохозяйственном труде и ведении войны. Очевидно, что Хань Фэй не рассматривает человека как рожденного от природы негодяя и не считает стремление к выгоде дурным качеством, а утверждает, что природная склонность человека к выгоде может сделать человека как негодяем, так и хорошим. Все дело в том, в каких условиях он живет и как им руководят.

Основная особенность учения Хань Фэя о морали заключается в том, что ему присущ утилитаризм, т. е. о добре и зле можно говорить, лишь исходя из того, к каким результатам они приводят, а побудительные мотивы не имеют никакого значения. Он утверждает: «Ведь если говорить о поступках, то их мишенью является приносимая ими польза» (Хань Фэй-цзы, гл. 17); «слушая его слова, необходимо выяснять их пользу, наблюдая за его поступками, необходимо искать, к каким они приводят достижениям» (Хань Фэй-цзы, гл. 18); «занимающийся рассуждениями непременно должен соблюдать закон, занимающийся делами обязательно должен добиваться заслуг» (Хань Фэй-цзы, гл. 19). В этих тезисах нашли отражение идеи учения Хань Фэя об управлении на основе закона и его взгляды на мораль.

Все поступки человека, будь то заслуги или проступки, являющиеся добрыми или злыми, определяются законом; вне закона нет добра и зла. Хань Фэй считал, что, если закон не нарушен, а преступное действие не совершено, любые мысли, любые высказывания и любые действия нельзя назвать ни добрыми, ни злыми, а поэтому для них не существует никаких ограничений. Так, идея о том, что супруга правителя, его наложницы и наследник имеют поводы для убийства правителя и желают его скорейшей смерти, по представлениям «школы служилых», являлась величайшим преступлением. С точки зрения Хань Фэя, их заставляет поступать так природа человека, стремящегося к выгоде, и это не должно вызывать удивления. Требуется только, чтобы повод не привел к действиям и не завершился бы убийством правителя, а сами желания нельзя назвать ни добрыми, ни злыми и считать за нарушение закона. Отсюда нет ни оснований, ни необходимости, ни возможности убивать всех стремящихся к осуществлению своих интересов. Поэтому Хань Фэй подчеркивал значение «мер против внутреннего», а не «уничтожение внутреннего».

Точно так же обстоит дело и с чиновниками. Надо только твердо знать, что «слуги не убили своего правителя и не принимали участие в группировках», если же у них обнаруживается только повод к подобным действиям, но закон не нарушен, таких чиновников нельзя наказывать по обвинению в убийстве правителя. Если же чиновники проявляют преданность и совершили подвиги, если это сделано даже из-за стремления к выгоде и большому жалованью, в целях достижения богатства и знатности, их следует назначать на более высокие должности и давать более

высокие титулы, чтобы «слава следовала за наградой», т. е. давать положительную моральную оценку. Это говорит о том, что мерилом доброго и злого является только польза от действий, а саму природу человека, стремящуюся к выгоде и ненавидящую беду, нельзя считать ни доброй, ни злой.

Учение Хань Фэя о «себялюбивой» природе человека и его утилитарный взгляд на мораль рассматривают личные материальные интересы каждого человека как основу отношений между людьми и подчиняют моральные принципы материальным интересам. Это довольно последовательное отрицание родоиерархической системы рабовладельцев и их взглядов на мораль в тогдашних исторических условиях имело революционное значение, способствующее распространению свободомыслия и являющееся знаменем, поднятым учением о природе человека и морали, имеющим важное научное значение в истории.

Учение Хань Фэя о «себялюбивой» природе человека является трансцендентальным, но оно является ярким отражением материальных отношений между людьми при феодальном строе. Поэтому оно не отвечало потребностям феодального общества в период после династий Цинь и Хань, стремившегося к установлению идеологического контроля, в связи с чем стало подвергаться нападкам со стороны ортодоксальных представителей «школы служилых» и было осуждено ими как крайне еретическое учение. Фактически же учение о «себялюбивой» природе человека — это ярко выраженное отражение классовых интересов землевладельцев, отличавшихся предельным эгоизмом, черствостью, жестокостью и грязной клеветой на трудящийся народ. Хотя в утилитарном взгляде на мораль и содержатся материалистические положения, однако условия жизни, определяющие добро и зло, которым Хань Фэй придавал важное значение, связываются у него главным образом с действиями правителя и управлением на основе закона, а не с социально-экономическими условиями. Поэтому взгляды Хань Фэя на мораль в своей сущности были идеалистическими.

11.4. УТИЛИТАРНОЕ УЧЕНИЕ О ПРИВЛЕЧЕНИИ ДОКАЗАТЕЛЬСТВ

Основываясь на теории познания Сюнь-цзы и используя положение Мо-цзы «высшее — это польза», Хань Фэй, рассматривая «привлечение доказательств» как критерий проверки истины, создал утилитарное учение о привлечении доказательств и тем самым обогатил и развил материалистическую теорию познания в доциньский период.

Приняв положение Сюнь-цзы о «разнице между Небом и человеком», Хань Фэй использовал его в теории познания и утверждал, что «острота (слуха), ясность (зрения), проницательность (ума), способность (постижения) порождены небом. Движение

и покой, размышление и обдумывание (совершаются) человеком. Человек смотрит, пользуясь (рожденной) Небом ясностью (зрения), слушает, опираясь на (рожденную) Небом остроту (слуха), размышляет и обдумывает, опираясь на (рожденный) Небом ум» (Хань Фэй-цзы, гл. 6). Под «небом» в данном случае имеется в виду «природа», под «человеком» — «действия человека», а под рожденными Небом «ясностью (зрения)», «остротой (слуха)» и «умом» — зрение, слух и мышление, т. е. органы чувств человека.

Ощущения человека и его способность к мышлению возникают сами собой. Любое действие, любая мысль, все то, на что требуется посмотреть глазами, что требуется послушать ушами, или то, о чем требуется подумать с помощью органов чувств, относятся к сфере действий человека. Только с помощью органов чувств и мышления человек приходит к познанию. Объектами познания являются объективно существующие предметы, и только при контактах органов чувств с объективно существующими предметами возникает знание. Хань Фэй говорит: «Действия, происходящие раньше (появления) предмета, поступки, совершаемые раньше (проявления) закономерности, называются преждевременным знанием. Преждевременное знание — это абсурдные предположения, не имеющие оснований» (Хань Фэй-цзы, гл. 6). В этом утверждении содержится критика трансцендентальной теории познания. Хань Фэй называл субъективные суждения, из которых формируется знание, высказанные до контактов с объективно существующими предметами и до выяснения сущности познаваемого предмета, «преждевременным знанием», т. е. произвольными, не имеющими никаких оснований догадками.

Как проверить истинность знания? Хань Фэй считал, что для этого необходимо, «руководствуясь названием и сущностью, определить истинное и ложное, привлекая доказательства для проверки (истинности) речей и слов» (Хань Фэй-цзы, гл. 4), т. е. при определении истинного и ложного следует руководствоваться принципом соответствия названия и сущности, а затем, привлекая доказательства, различать ложное и истинное в суждениях других. По мнению Хань Фэя, «название» отражает «сущность», и, если «название» совпадает с «сущностью», это доказывает его истинность. При определении истинности речи какого-то человека нельзя принимать во внимание только одну сторону, необходимо рассмотреть «многие причины с привлечением доказательств и проведением исследования» (Хань Фэй-цзы, гл. 5), т. е. для выяснения истины в многосторонних явлениях необходимо привлекать доказательства и проводить исследования. Совершенно ясно, что взгляд Хань Фэя на название и сущность и его учение о привлечении доказательств имеют много общего с материалистической теорией отражения.

Утилитаризм — основная особенность теории познания Хань Фэя. Он утверждает: «Ведь если говорить о поступках, то их

мишенью является приносимая ими польза... Ныне, слушая речи и наблюдая за поступками, их мишенью не считают пользу, поэтому, хотя в речах обращается внимание на детали, а в поступках выражается решительность, все это вздорная болтовня» (Хань Фэй-цзы, гл. 17). «Мишень» в данном случае означает цель познания и критерий проверки истинности. Как считал Хань Фэй, цель речей и поступков и критерий для определения их истинности всегда определяются приносимой пользой. В противном случае, даже если речь затрагивает самое сокровенное, а поступки совершаются решительно, они совершенно бессмысленны, если не приносят пользы.

Хань Фэй отмечал, что при отборе способных людей на службу если «смотреть только на внешний облик и одежду (человека) и слушать только его речи, то даже Чжун-ни (имя Конфуция) не смог бы разобраться наверняка, достойный ли перед ним человек или нет; а если проверить его при исполнении обязанностей чиновника, оценить его заслуги, то даже самый заурядный человек не усомнится в том, глуп человек или умен» (Хань Фэй-цзы, гл. 19). Другими словами, если судить о человеке по его внешнему виду, одежде и речам, то сам Конфуций не смог бы решить, талантлив он или нет, но если этого человека испытать при исполнении обязанностей чиновника, а затем проверить, чего он добился, тогда даже самому заурядному человеку станет ясно, глуп он или умен.

Хань Фэй говорил: «Слушая его слова, необходимо выяснять их пользу, наблюдая за его поступками, необходимо выяснить, к каким они приводят успехам» (Хань Фэй-цзы, гл. 18), считая при этом, что польза — это критерий оценки услышанных речей и наблюдаемых поступков. При таком подходе «станет меньше не обладающих талантами негодных людей» (Хань Фэй-цзы, гл. 18), т. е. неспособные и лишенные добродетелей не смогут занимать должности чиновников, поскольку они не имеют необходимых качеств. Основываясь на этом утилитарном учении, требовавшем привлечения доказательств, Хань Фэй считал, что «главный помощник правителя обязательно должен выявляться среди чиновников местного управления, а смелые военачальники — непременно выдвигаться из рядовых воинов» (Хань Фэй-цзы, гл. 19), поскольку они прошли испытание на деле и поэтому достойны назначения на высокие посты.

Используя утилитарное учение о привлечении доказательств как идейное оружие, Хань Фэй критиковал различных философов доциньского периода, считая их виновниками создания оторванных от реальности «учений, раздувающих старое», «глупых учений, распространяющих обман», ведущих между собой «бесполезные споры», не приносящие никакой практической пользы. Критикуя с позиций учения о привлечении доказательств взгляды Конфуция и Мо-цзы, Хань Фэй утверждает: «Конфуций и Мо-цзы следовали за Яо и Шунем, но то, чтó они принимали

и отвергали (у них), неодинаково, тем не менее оба заявляли, что они говорят о подлинных Яо и Шуне» (Хань Фэй-цзы, гл. 19). Поскольку Яо и Шунь жили три тысячи лет назад, у них не было ничего, что можно было бы использовать в качестве доказательств деятельности Яо и Шуня, а «утверждать, что непременно было именно так, не привлекая доказательств,— это глупость; основываться на недоказуемом утверждении, что должно было быть именно так,— это обман. Поэтому тот, кто открыто опирается на прежних правителей и упорно следует за Яо и Шунем, если не глупец, то обманщик» (Хань Фэй-цзы, гл. 19). Хань Фэй считал, что нельзя что-либо утверждать, не имея доказательств, а если в основе суждения лежит то, что нельзя утверждать, то это или глупость, или обман.

Исходя из принципа утилитаризма, Хань Фэй утверждает: «Конфуций и Мо-цзы не призывают пахать землю и пропалывать посевы, но как в таком случае государство будет получать необходимое? Цзэн Цань и Ши Цю не говорят о войне и нападениях на других, но как тогда государство будет получать выгоду?» (Хань Фэй-цзы, гл. 18). Легко заметить, что в теории познания, в критике Конфуция, Мо-цзы и других философов Хань Фэй отличался от Сюнь-цзы, он был явным сторонником утилитаризма легистов.

Утилитарное учение Хань Фэя о необходимости привлекать доказательства по своей сути выражает существовавший в древности примитивный материалистический взгляд на практику. Следует обратить внимание и на идеи, которые Хань Фэй выражает в тезисе «наблюдая за его поступками, необходимо искать, к каким они приводят успехам» (Хань Фэй-цзы, гл. 18). Хотя они в данном случае и не имеют в виду общественную практику, но тем не менее в основном связаны с политико-экономической деятельностью, выражавшейся в занятии сельским хозяйством и ведении войн, обогащении государства и усилении армии, повышении авторитета правителя и установлении спокойствия в стране, а не с феодальными правилами морали, обязательными для каждого человека. Такого рода идеи редко встречаются в теориях познания в Древнем Китае, в которых этот вопрос не считался заслуживающим внимания.

В то же время в теории познания Хань Фэя имеются недостатки, связанные главным образом с чрезмерным подчеркиванием значения пользы и с тенденцией к пренебрежению рациональным мышлением, что свидетельствует о ее односторонности и ограниченности. Кроме того, говоря о необходимости «привлекать доказательства» и рассуждая о «названии и сущности», Хань Фэй часто связывает эти вопросы «с борьбой с изменниками путем искусной политики», что значительно снижает научную ценность его взглядов.

11.5. ПРИМИТИВНАЯ ДИАЛЕКТИКА

Диалектика Хань Фэя, представляющая переработанную и получившую дальнейшее развитие диалектику Лао-цзы, служила мировоззрением и методологией вновь возникшего класса землевладельцев.

В первую очередь Хань Фэй осознавал, что в каждом предмете содержатся противоречия, что каждый предмет есть единство противоположностей, находящихся во взаимодействии. Понятие «противоречие» как закон противоречий формальной логики впервые выдвинуто Хань Фэем и, хотя не рассматривается им как категория диалектики, тем не менее сыграло положительное значение в развитии диалектики.

В Древнем Китае понятие, соответствующее категории «противоречие» в современной диалектике, выражалось главным образом в признании существования темного и светлого начал. Хань Фэй говорил: «Все предметы не процветают одновременно, это видно на примере темного и светлого начал» (Хань Фэй-цзы, гл. 6). Положение «не процветают одновременно» указывает на отсутствие равновесия между двумя сторонами и их взаимное противостояние, одна из которых — главная, другая — второстепенная, и обе они ограничивают друг друга.

В сочинении «Хань Фэй-цзы» часто можно встретить высказывания, утверждающие всеобщий характер противоречий. В нем, например, говорится: «Время бывает пустым и полным, в делах бывают удачи и неудачи, предметы рождаются и умирают» (Хань Фэй-цзы, гл. 8). Употребленные выражения «пустой и полный», «удачи и неудачи», «рождаются и умирают», а также употребляемые в других местах выражения «процветание и упадок», «сужение и расширение», «гражданский и военный», «награды и наказания» и т. д.— все они свидетельствуют о наличии противоречий.

Хань Фэй считал деление всех предметов на «короткие и длинные, большие и малые, квадратные и круглые, твердые и хрупкие, легкие и тяжелые, черные и белые законом» (Хань Фэй-цзы, гл. 6), рассматривал противоречия как закономерность (закон), свойственную предметам. «Даже небо и земля не могут быть постоянно расточительными и постоянно тратить средства, тем более этого не может быть у человека. Поэтому для всех предметов обязательно существуют периоды процветания и упадка, все дела обязательно то развиваются, то сворачиваются, в государстве обязательно есть гражданские и военные чиновники, такие чиновники, которые, занимаясь делами управления, обязательно применяют награды и наказания» (Хань Фэй-цзы, гл. 6). Выражения «постоянное расточительство» и «постоянная трата средств» употреблены для сравнения, и вся цитата говорит о том, что мир природы имеет не только одну, но и другую, противоположную ей сторону; особенно богата противоречиями жизнь человеческого общества.

12—413

Цитируя слова Чжоу-гуна, Хань Фэй говорит: «Если в зимние дни мороз не крепок и не замораживает все, весной и летом трава и деревья не будут пышно расти» (Хань Фэй-цзы, гл. 6). Он отмечает также, что «при бережном расходовании своих средств семья богатеет», «при любовном отношении к драгоценностям дух человека процветает», «из-за милостей (воины) будут проявлять храбрость», «из-за бережливости (правитель) может расширить государство» (Хань Фэй-цзы, гл. 6). Все это говорит о взаимодействии противоположных сторон и их роли в стимулировании взаимного развития.

Далее, Хань Фэй считал, что, поскольку предметам свойственны противоречия, предметы относительны, нет абсолютных предметов. Представители «школы служилых» выдавали совершенномудрого человека за обладающего «высшим знанием», лишенного каких-либо недостатков, которому все известно и который все может. В противоположность этому Хань Фэй считал, что каждый человек что-то может, а что-то не может сделать и так называемых «совершенных людей» не существует. «Для ума существует то, что он не может познать, для силы существует то, что она не может поднять, для могущества существует то, что оно не может победить» (Хань Фэй-цзы, гл. 8).

Каким бы совершенным ни был ум человека, все равно останутся дела, которые он не сможет совершить, как бы ни был он силен, все равно найдутся предметы, которые он не сможет поднять, как бы ни велика была военная мощь у какого-то народа, все равно найдется противник, которого он не сможет победить в бою.

Хань Фэй, например, утверждал: «Даже при наличии ума Яо, но при отсутствии помощи со стороны людей не совершить великих дел; даже при наличии силы У Хуая (известного силача древности), но при отсутствии помощи со стороны людей не поднять себя; даже при наличии могущества Пэн Юя, но при отсутствии закона и искусства управления не добиться победы» (Хань Фэй-цзы, гл. 8). В любом предмете, который обладает сильными сторонами, обязательно есть и слабые стороны, все относительно, и если, например, правитель станет «выражать радость и гнев в связи с тем, что люди что-то могут, а что-то не могут сделать, это приведет к тому, что «твердые, как металл или камень, мужи начнут отходить от него» (Хань Фэй-цзы, гл. 8). Другими словами, если требовать от людей всего того, что тебе хочется, то даже самые непоколебимые мужи начнут отходить от правителя и нарушать принципы добродетели.

Люди не бывают абсолютно совершенными, дела не могут во всех случаях заканчиваться успехом, ни одну сторону нельзя абсолютизировать. Хань Фэй выступал за управление на основе закона, подчеркивал значение пользы, но считал, что «нет закона, который бы не вызывал бедствий, нет пользы, которая бы не приносила вреда, такого в Поднебесной не бывает» (Хань

Фэй-цзы, гл. 18). В любом деле есть лицевая и оборотная стороны, нельзя добиваться абсолютного совершенства, стремиться только к тому, что приносит пользу, но не вызывает вреда. Например, «если при завершении дела возникает вред, но при сравнении оказывается, что польза больше вреда, следует идти на это дело» (Хань Фэй-цзы, гл. 18). Хань Фэй полагал, что для разрешения противоречий необходим анализ, на основе которого должны вырабатываться меры, предусматривающие как отрицательные, так и положительные последствия, нельзя всё абсолютизировать. В этом проявляется основная особенность и положительная сторона его взглядов на противоречия.

Далее, Хань Фэй считал, что противоречия при определенных условиях могут взаимно переходить друг в друга. Объясняя положение Лао-цзы «О несчастье! Оно является опорой счастья!» (Лао-цзы, § 58), Хань Фэй утверждает, что, «если у человека случается беда, сердце его наполняется страхом и боязнью, а когда сердце наполняется страхом и боязнью, действия становятся правильными, а когда действия становятся правильными, мысли становятся зрелыми, а когда мысли становятся зрелыми, постигается существо дела. Когда действия становятся правильными, не возникает беды и вреда, когда нет беды и вреда, человек живет отведенные ему годы жизни. Когда постигается существо дела, это обязательно приводит к успеху. Когда человек живет отведенные ему годы жизни, он живет в благополучии и долголетии. Когда достигается успех в делах, это приводит к богатству и знатности. Благополучие и долголетие, богатство и знатность называются счастьем. Но корень счастья заложен в несчастье, поэтому и сказано: “О несчастье! Оно является опорой счастья!”» (Хань Фэй-цзы, гл. 6).

Хань Фэй осознавал, что несчастье переходит в счастье при определенных условиях, при наличии целого ряда субъективных усилий, правильных знаний и рациональных действий, а это есть уже материалистическое объяснение перехода несчастья в счастье, объяснение, лишенное всякого мистицизма.

Положению Лао-цзы «О счастье! В нем притаилось несчастье!» (Лао-цзы, § 58), т. е. положению о переходе счастья в несчастье, Хань Фэй дает следующее объяснение: «Если человек обладает счастьем, к нему приходят богатство и знатность. Когда приходят богатство и знатность, его одежда и пища становятся прекрасными. Прекрасные одежда и пища вызывают гордыню. Когда появляется гордыня, действия становятся порочными, а в поступках не соблюдается высший закон. Когда действия становятся порочными, человеку грозит преждевременная смерть, когда в поступках не соблюдается высший закон, не бывает успешных свершений. Когда человеку из-за него самого грозит преждевременная смерть и он не может добиться славы успешными свершениями, это большая беда, но корни беды зародились в счастьи» (Хань Фэй-цзы, гл. 6). Переход счастья в несчастье Хань

Фэй объяснял «появлением гордыни», «порочными действиями», «несоблюдением высшего закона, мешающим успешным свершениям», т. е. подчеркивал условия перехода счастья в несчастье, и этим развил материалистическое положение «для беды и счастья не существует ворот, они порождаются самим же человеком» (Цзо-чжуань, гл. 35). Хань Фэй преодолел недостаток Лао-цзы, пренебрегавшего условиями для предотвращения противоречий, и избежал релятивизма.

Хань Фэй выдвинул также идею о том, что, «когда предметы доходят до крайней точки, они обязательно возвращаются обратно». Он говорит: «Если смотреть с напряжением, глаза не видят ясно; если слишком вслушиваться, уши не слышат отчетливо; если чрезмерно размышлять и обдумывать, в знаниях появляется хаос» (Хань Фэй-цзы, гл. 6). Употребленные в цитате слова «с напряжением», «слишком», «чрезмерно» говорят о превышении какого-то предела, когда предмет начинает проявлять себя с противоположной стороны. Поэтому, как считал Хань Фэй, в любом деле следует соблюдать «меру» и с чувством самосознания следовать принципу: «Когда предметы доходят до крайней точки, они обязательно возвращаются обратно».

Соблюдать «меру» — значит «следовать *дао* и подчиняться высшему закону» (Хань Фэй-цзы, гл. 6). Это утверждение расходится с положением Конфуция «не делать ничего чрезмерного» (Мэн-цзы, гл. 8) и взглядом Лао-цзы, говорившего о пассивной обороне как средстве борьбы с переходом противоречий в свою противоположность. Хань Фэй подчеркивал необходимость учета действия объективных законов, предвидения возможного развития и принятия активных мер с конечной целью победы над противником и достижением успеха.

Наконец, диалектике Хань Фэя присуща еще одна важная особенность. Он подчеркивал невозможность примирения между двумя противоположными сторонами. Анализируя большое количество противоречий, он заключил, что «несовместимые дела не стоят рядом друг с другом» (Хань Фэй-цзы, гл. 19). Положение «не стоят рядом друг с другом» говорит о невозможности примирения. Другой пример: «Знающие и придерживающиеся закона мужи и держащие в своих руках власть являются врагами, которые не могут стоять рядом» (Хань Фэй-цзы, гл. 4). Здесь имеется в виду, что противоречия между противоположными идеологическими системами и их представителями взаимно исключают друг друга и не могут быть примирены.

«Лед и горячий уголь не могут быть долго вместе в одном сосуде, мороз и жара не приходят одновременно, различные противоречивые учения не могут сосуществовать и использоваться в управлении» (Хань Фэй-цзы, гл. 19), т. е. куски льда и горячие угли не могут долго находиться в одном сосуде, зима и лето — наступить одновременно, противоречивые учения нельзя одновременно использовать в управлении государством. Поясняя это на примере,

Хань Фэй говорит: «Если согласиться с умеренностью Мо-цзы, то нужно отвергнуть расточительность Конфуция; если согласиться с сыновней почтительностью Конфуция, придется отвергнуть жестокость Мо-цзы» (Хань Фэй-цзы, гл. 19). «Под «умеренностью» имеются в виду скромные похороны, за которые выступали моисты, а под «расточительностью» — пышные похороны, на которых настаивали представители «школы служилых». Противоречия между двумя учениями рассматриваются как непримиримые. Если согласиться с требованием о скромных похоронах Мо-цзы, придется отказаться от идеи пышных похорон Конфуция, а если согласиться с сыновней почтительностью Конфуция, придется отказаться от непочтительности сыновей к родителям, о чем говорит Мо-цзы.

Аналогичное положение имело место и в отношениях между «школами служилых» и легистов. «Если предоставить свободу человеколюбию и милости, система законов разрушится» (Хань Фэй-цзы, гл. 18), т. е., если проявлять человеколюбие и милость, на чем настаивала «школа служилых», придется пожертвовать системой управления на основе закона, которую отстаивали легисты. Идеи обеих школ «несовместимы», поэтому «не могут сосуществовать и использоваться в управлении».

Диалектика Хань Фэя выражала мировоззрение экстремистской группировки вновь возникшего класса землевладельцев, служила для нее методологией, создавала теоретическую базу для осуществления управления на основе закона, поэтому в определенной степени имела прогрессивное историческое значение и представляла научную ценность. Однако ей были присуща историческая, классовая и вытекающая из самого учения легистов ограниченность. По сравнению с Лао-цзы диалектика Хань Фэя в некоторых отношениях стоит выше диалектики Лао-цзы, но и она не лишена недостатков, выражающихся главным образом в неубедительной трактовке некоторых теоретических абстрактных понятий, что объясняется утилитаризмом Хань Фэя, пренебрегающим теоретическим мышлением.

Диалектика Хань Фэя в течение долгого времени не привлекала к себе пристального внимания, что обусловлено присущими ей недостатками. Хань Фэй испытал на себе негативное влияние диалектики Лао-цзы. Например, он говорит, что «при отсутствии стремления причинить вред людям люди никогда не будут знать вреда» (Хань Фэй-цзы, гл. 6); или «если не будут приниматься предохранительные меры, то вред никогда не возникнет» (Хань Фэй-цзы, гл. 6); «если не искоренить (у человека) стремление к выгоде, значит вызвать в нем заботы» (Хань Фэй-цзы, гл. 6). Эти негативные положения показывают, что высказывания Хань Фэя о непримиримости противоречий не были достаточно последовательны и находятся в противоречии с основным содержанием всей его идеологической системы.

11.6. МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД НА ПРИРОДУ В ПОНЯТИЯХ «ВОПЛОЩЕНИЕ *ДАО*» И «ХОДИТЬ ПО *ЛИ*»

Понятия «воплощение *дао*» и «ходить по *ли*», выражающие особенности материалистических взглядов Хань Фэя на природу, занимают важное место в истории китайской философии и представляют переработанные и развитые философские идеи Лао-цзы и Сюнь-цзы в сочетании с обобщенными взглядами легистов на природу, высказанными ими в доциньский период.

Следуя положению Сюнь-цзы о «разнице между небом и человеком», Хань Фэй считал, что «Небо имеет великий закон и человек имеет великий закон» (Хань Фэй-цзы, гл. 2). Под «великим законом» имеется в виду закономерность. С точки зрения Хань Фэя, у неба (природы) и человека (общества) свои особые закономерности, между которыми существует различие. Он также указывал, что «если правитель подобен небу и земле, разве у него могут быть близкие и далекие?» (Хань Фэй-цзы, гл. 2). Небо и земля, относящиеся к миру природы, не наделены сознанием и относятся ко всем одинаково. Отсюда Хань Фэй решительно выступал против деизма, считая, что «тот, кто определяет счастливые дни путем гадания, служит душам умерших и духам, верит гаданиям на панцирях черепах и тысячелистнике, любит совершать жертвоприношения, должен погибнуть» (Хань Фэй-цзы, гл. 5). Различные формы религиозных суеверий Хань Фэй рассматривал как признак гибели государства и не оставлял никакого места «управлению людьми на основе воли духов», что свидетельствует о последовательности его атеизма.

Выдающимся вкладом Хань Фэя в его взглядах на природу явились выдвинутые им положения «воплощение *дао*» и «ходить по *ли*», в которых он, исходя из идеи Сюнь-цзы о необходимости «выработать для себя приказы неба и использовать их», вскрывает связь между человеком и объективными закономерностями.

Хань Фэй с позиций материализма переработал и развил понятие *дао* — основную философскую категорию даосистов. С одной стороны, он говорит: «*Дао* — начало всех вещей» (Хань Фэй-цзы, гл. 5, с. 17); «*дао* — это то, благодаря чему образуются все вещи» (Хань Фэй-цзы, гл. 6, с. 107), считая, что *дао* — источник происхождения всего сущего. С другой стороны, он заявляет, что «*дао* — это то, что делает вещи такими, как они есть» (Хань Фэй-цзы, гл. 6), т. е. *дао* есть общая закономерность всего сущего.

Ли — одна из философских категорий ранних легистов, о которой Шан Ян говорил, что «для возвышения правителя существует путь *(дао)*, но удерживается господство различными способами *(ли)*» (Шан-цзюнь шу, гл. 7). Здесь иероглиф *ли* означает «принцип». Используя эту категорию, Хань Фэй наполнил ее новым содержанием. Он говорит: «В общем, *ли* — это разделение на квадратное и круглое, короткое и длинное, грубое и тонкое, твердое

и хрупкое» (Хань Фэй-цзы, гл. 6), т. е. *ли* — качественная закономерность, разделяющая все предметы. Он отмечает также, что «*ли* — это рисунок, делающий вещь (вещью)» (Хань Фэй-цзы, гл. 6), поэтому предметы «не могут приближаться друг к другу» (Хань Фэй-цзы, гл. 6). Здесь *ли* — частная закономерность, ведущая к образованию конкретного предмета, и, поскольку каждому предмету присуще свое *ли*, они не смешиваются один с другим.

С точки зрения Хань Фэя, связь между *дао* и *ли* — это связь между всеобщей и частной закономерностями объективно существующих предметов. Он указывает: «*Дао* — ...это то, что собрано в десятках тысяч *ли*» (Хань Фэй-цзы, гл. 6); «во всеохватывающем *дао* собраны *ли* десятков тысяч предметов» (Хань Фэй-цзы, гл. 6). *Дао*, о котором говорит Хань Фэй,— это не *дао* Лао-цзы, которое может быть оторвано от конкретных предметов и представляет самостоятельно существующее ничто, а совокупность десятков тысяч *ли*, т. е. общая закономерность, поэтому его нельзя отделять от *ли* и оно не может существовать самостоятельно. Поэтому Хань Фэй говорит: «В общем, сущность *дао* в том, что оно не навязывает свою волю и не имеет своей формы, а гибко и мягко следует за временем в соответствии с *ли*» (Хань Фэй-цзы, гл. 6), т. е. фактически *дао* бесформенно, оно гибко и мягко меняется в соответствии со временем, но всегда соответствует *ли*.

Хань Фэй рассматривает *ли* как частную закономерность, а поэтому говорит, что «с установлением *ли* появляются существование и гибель, жизнь и смерть», т. е. *ли* временно, относительно, преходяще. Что касается *дао*, то это общая закономерность, поэтому Хань Фэй и говорит, что «оно родилось вместе с рождением неба и земли и не умрет и не придет в упадок, даже когда небо и земля исчезнут» (Хань Фэй-цзы, гл. 6), т. е. *дао* вечно, абсолютно и неизменяемо.

Уделяя пристальное внимание изучению *дао* и *ли*, Хань Фэй преследовал цель «воплотить *дао*» и «ходить по *ли*», т. е. действовать в соответствии с объективными закономерностями. Он считал, что, только «воплотив *дао*, «можно» познать глубокое», а «расчеты будут приносить результаты», после чего появится «способность управлять всеми предметами», а когда «появится способность управлять всеми предметами, то в войне легко победить врага» (Хань Фэй-цзы, гл. 6). С точки зрения Хань Фэя, действия в соответствии с объективными закономерностями имеют решающее значение в достижении успехов или неудач в практике. Он говорит: «Тот, кто действует, руководствуясь *дао* и *ли*, во всем добивается успеха», а тот, кто «отбрасывает *дао* и *ли* и действует безрассудно», если даже он обладает авторитетом Сына Неба или богатствами Тан Чжу, неизбежно «потеряет свой народ и лишится своих богатств» (Хань Фэй-цзы, гл. 6), т. е. для него все закончится неудачей.

Популяризируя *дао* и *ли*, Хань Фэй называет их «циркулем и угольником» и говорит: «Среди десятков тысяч предметов нет

такого, в котором не было бы циркуля и угольника»; «совершенно мудрый во всем следует циркулю и угольнику, присущим всем вещам... поэтому нет дел, в которых бы он не добивался успеха, нет событий, в которых он не совершил бы подвига» (Хань Фэй-цзы, гл. 6). Успех в делах решает соответствие действий с объективными закономерностями, и это глубокая материалистическая концепция. Эту концепцию Хань Фэй переносит на современное ему общество и подчеркивает, что для осуществления управления на основе закона необходимо «воплощать *дао*» и «ходить по *ли*», «подчиняться *дао* и *ли*», что ярко выражает взаимную связь его материалистического взгляда на природу с высказанными им диалектическими положениями и идеями об управлении на основе закона.

Философская система Хань Фэя, представляющая легистское обобщение и развитие различных учений доциньских философов, чрезвычайно богата по содержанию и имеет высокую научную ценность. Циньский император Ши-хуан, руководствуясь на практике идеями Хань Фэя об управлении с помощью закона, смог успешно завершить объединение страны. Особенности учения Хань Фэя, в том числе и его возражения против системы управления на основе добродетели и управления на основе человеколюбия, разработанные «школой служилых», привели к тому, что после Западной Хань оно как идеологическая система перестало отвечать потребностям класса землевладельцев, стремившегося установить полное господство, а поэтому было отвергнуто. После этого оно сохранялось лишь как историческое, культурное наследство и рассматривалось как исторический материал выдающегося мыслителя-предшественника, которым в дальнейшем пользовались различные научные течения и политические силы. Его идеи об управлении на основе закона, взгляды на власть и искусство управления часто заслуживали похвалу со стороны различных реакционных сил, а его примитивный материализм, диалектика, учение о природе человека, взгляд на эволюцию истории и т. д. были восприняты прогрессивными мыслителями, но подвергались нападкам со стороны реакционного крыла землевладельческого класса, выдававшего учение Хань Фэя за крайнюю ересь. Таковы исторические судьбы учения Хань Фэя.

3

Философия при двух династиях Хань

1. РАЗВИТИЕ И ОСОБЕННОСТИ ФИЛОСОФИИ В ПЕРИОД ДВУХ ДИНАСТИЙ ХАНЬ

В 221 г. до н. э., уничтожив существовавшие шесть царств, царство Цинь покончило с раздробленностью страны, существовавшей в период Чуньцю и Чжаньго и создало единое централизованное государство с феодальной диктатурой.

Циньский император Ши-хуан захватил власть, руководствуясь идеями учения легистов, и с их помощью он правил страной. В начале династии Цинь «соперничество всех школ», процветавшее в период Чжань-го хотя в основном и закончилось, однако различные школы не прекращали пропагандировать свои учения, причем наиболее острая идеологическая борьба велась между «школой служилых» и легистами. Утвердив предложение легиста Ли Сы о «запрещении частных школ» и о «сожжении Ши-цзи и Шан-Шу» (Ши-цзи, гл. 6). Ши-хуан проводил политику «обучать с помощью закона», направленную на оглупление народа, суть которой состояла в том, что учителями должны быть чиновники. Затем Ши-хуан закопал в землю живыми более четырехсот магов, которые, занимаясь поисками эликсира бессмертия, обманывали его вместе с конфуцианцами. Это событие вошло в историю под названием «сожжение книг и закапывание конфуцианцев».

Одновременно, руководствуясь учением легистов, Ши-хуан проводил крайне жестокую политику в отношении трудящегося на-

рода, особенно крестьян, что привело к крестьянским восстаниям, первое из которых подняли Чэнь Шэн и У Гуан, в результате которых могущественная династия Цинь вскоре рухнула. История доказала, что, хотя идеи легизма помогли классу землевладельцев захватить власть, они не смогли помочь по-настоящему укрепить ее.

Воспользовавшись плодами крестьянских восстаний, Лю Бан создал династию Хань. Свидетельство «династия Хань восприняла систему династии Цинь» говорит о том, что в основном династия Хань сохранила политическую систему, существовавшую при династии Цинь, но в начальный период Западной Хань в политике руководствовались идеями Хуан-ди и Лао-цзы об «управлении на основе недеяния». Эти идеи требовали от правителей смягчения наказаний, сокращения поборов, предоставления народу отдыха и спокойной жизни. В то время это оказало положительное влияние на стабилизацию положения в обществе, восстановление и развитие экономики. Поэтому при императорах Вэнь-ди (180—157 гг. до н. э.) и Цзин-ди (157—141 гг. до н. э.) наступил период процветания, так называемый «период правления императоров Вэнь-ди и Цзин-ди». Император У-ди (141—87 гг. до н. э.) ликвидировал раздробленность страны, связанную с существованием вассальных владений, и объединил государство в единое целое, после чего династия Хань достигла наивысшего расцвета.

Вслед за экономическим подъемом большое развитие получили наука и культура. Например, при Восточной Хань в области астрономии Чжан Хэн установил, что Солнце испускает свет, а Луна — нет, высказал предположение, что лунные затмения происходят тогда, когда Земля закрывает свет Солнца, создал большое количество важных астрономических инструментов. В области медицины появились такие важные сочинения, как «Хуан-ди нэйцзин (книга по медицине, составленная Хуан-ди)», «Нань-цзин (книга, объясняющая трудные места в сочинении «Хуан-ди нэйцзин»)», «Шэнь-нун бэньцао (книга лекарственных растений, составленная Шэнь-нуном)», «Шаньхань лунь (рассуждения о болезнях, вызываемых простудой)» и т. д. В них излагаются вопросы, связанные с началом жизни, возникновением болезней, физиологической анатомией, диагностикой и лечением заболеваний, свойствами лекарственных средств и их применением, причем было сделано немало важных открытий. Прогресс в области науки и техники сыграл важную стимулирующую роль в развитии ханьской философии.

Господствовавшая в начале династии Хань доктрина об «управлении на основе недеяния» — антипод доктрины управления на основе закона при династии Цинь. В течении некоторого времени после гибели династии Цинь эта доктрина находила применение, но вслед за изменением экономических и политических условий, обострением классовых противоречий и противоречий внутри господствующего класса она перестала удовлетворять нужды правя-

щего класса. В связи с этим встал вопрос, какую идеологию принять как господствующую, которая позволила бы надолго укрепить правление династии Хань. Этот важный вопрос встал перед династией Хань еще в начале ее существования и все более настоятельно требовал своего решения.

Мыслители Лу Цзя и Цзя И, изучив причины гибели династии Цинь, пришли к общему заключению, что «одновременное употребление гражданских и военных методов (управления) — искусство, ведущее к длительному господству» (Ши-цзи, гл. 97). Одновременно сравнение влияния учений различных школ на историю позволило Дун Чжуншу сформулировать положение об «одновременном употреблении гражданских и военных методов в управлении» и включить его в учение «школы служилых», в результате чего последнее превратилось в учение, переработанное и заново созданное Дун Чжуншу. Дун Чжуншу обожествил Конфуция, придал его учению теологический характер, включил в него отвечавшие интересам феодальных правителей различные положения, содержащиеся в учениях легистов, натурфилософов и других школ и создал законченное, систематизированное телеологическое учение. В его учении во Вселенной все рассматривается как созданное Верховным небом с определенной целью. Используя положение о «взаимном воздействии неба и человека» и мистифированное учение о темном и светлом началах и пяти стихиях, это учение доказывает божественное происхождение власти правителя, утверждает необходимость существования трех основных принципов (имеются в виду принципы, регулирующие отношения между правителем и его слугами, отцом и сыном, мужем и женой) и пяти нравственных качеств (человеколюбия, долга, соблюдения правил поведения, мудрости и доверия), т. е. защищает феодальную иерархическую систему и ее моральные устои. Учение не настаивает на применении по отношению к народу только методов насильственного подавления, а также на «управлении на основе недеяния», а выступает за одновременное применение поощрений и наказаний, за перевоспитание на основе добродетели, что было чрезвычайно выгодно для самодержавного строя династии Хань. В связи с этим ханьский император У-ди принял предложение Дун Чжуншу об «искоренении всех учений и уважении только к учению служилых».

В конце Западной Хань произвол сильных землевладельцев обострил классовые противоречия. В целях дальнейшего оглупления народа и собственной защиты реакционный правящий класс тесно связал теологизированное учение «школы служилых» с суевериями, предсказаниями и толкованиями к классическим конфуцианским сочинениям, чтобы придать учению «служилых» еще более религиозный и теологический характер. При Восточной Хань, во время правления императора Чжан-ди (75—88) в зале Байхугуань были собраны знатоки пяти классических книг и ученые-конфуцианцы. Формально они были собраны для обсуждения

проблем общего и различного в пяти классических книгах, фактически же — для того, чтобы, опираясь на могущество императора, дать ложное толкование классическим книгам, используя для этого широко распространенные суеверия. В результате появилось сочинение «Байху тунъи (общие принципы, выработанные в зале Байхугуань)», в котором в окончательном виде были изложены основные положения теологизированного учения «школы служилых».

В процессе развития и изменения философских взглядов при двух династиях Хань борьба между материализмом и идеализмом приобрела характер, отличный от той борьбы, которая имела место при династии Цинь.

1. После объявления решения об «искоренении всех учений и уважении только к учению служилых» телеологическое учение Дун Чжуншу и суеверия, распространяемые толкованиями к классическим конфуцианским сочинениям, превратились в официальную философию, постепенно занявшую господствующее положение в обществе. В связи с этим борьба между материализмом и идеализмом при двух династиях Хань приобрела форму борьбы телеологии с антителеологией, суеверий — с антисуевериями. Представителями двух больших возникших лагерей были Дун Чжуншу и Ван Чун. Телеология, представленная Дун Чжуншу, рассматривала природу и общество как результат сознательной, целенаправленной деятельности неба, и этим предоставляла династии Хань теоретическое обоснование для управления народом со ссылкой на волю духов. В противовес чисто идеалистической телеологии противоположный лагерь во главе с Ван Чуном, развивая доциньский материализм и атеизм, выдвинул теорию о природном первоначальном духе, решительно опровергал телеологию Дун Чжуншу и суеверия и исходил из материалистических взглядов на природу, теорию познания, мораль, учение о природе человека и т. д. В результате материализм при двух династиях Хань, начало которому положили Лу Цзя и Цзя И, продолжили Сыма Цянь и Хуань Тань, был поднят при Ван Чуне на новую высоту.

2. Телеология и суеверия, распространяемые толкованиями к классическим конфуцианским сочинениям, выступали под флагом идей Конфуция и проявлялись в форме широкого распространения его идей. К этому времени Конфуций был уже обожествлен, учение Конфуция превратилось в ортодоксальное, сочинения конфуцианских авторов стали классическими и являлись обязательными для чиновников, а учения остальных школ либо растворились в конфуцианстве, либо были запрещены, либо сами постепенно сошли на нет, поэтому борьба материализма с идеализмом развернулась главным образом внутри самой «школы служилых».

3. Если говорить о классовой платформе, то уже в доциньский период классовая платформа, на которой происходила борьба материализма с идеализмом, была довольно сложна. В дальнейшем, при двух династиях Хань, поскольку рабовладельческий класс

в основном сошел с исторической арены, борьба материализма с идеализмом выражала противоречия между средней и низшей прослойкой внутри феодалов-землевладельцев и прогрессивной группировкой, подвергавшейся давлению вышеназванных прослоек, с одной стороны, и верхней прослойкой правящей группировки и сильных землевладельцев — с другой.

2. ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ ИДЕАЛИЗМ И МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ДУН ЧЖУНШУ

Дун Чжуншу (прибл. 179—104 гг. до н. э.), родившийся в уезде Гуаньчуань в округе Хэбэй,— выдающийся знаток классических книг при Западной Хань и в то же время наиболее крупный философ-идеалист своего времени. При ханьском императоре Цзин-ди занимал должность ученого, и его функции заключались в объяснении смысла классических конфуцианских сочинений. При императоре У-ди служил помощником правителя сначала владения Цзянду, а затем Цзяоси. Когда император У-ди производил отбор «мудрых, добропорядочных и образованных ученых», Дун Чжуншу представил ответы в трех частях на заданную тему, в которых излагал философское учение, призванное укрепить феодальное господство, и внес предложение об «искоренении всех учений и уважении только к учению служилых» с целью установления идеологического единства, что и было принято господствующим классом. После этого ханьские конфуцианцы стали почитать Дун Чжуншу как «главу конфуцианцев», а его учение, представлявшее мистифицированное и систематизированное учение Конфуция и Мэн-цзы, постепенно заняло господствующее положение. В последние годы жизни, хотя Дун Чжуншу «покинул пост и вернулся домой», «двор, если предстояло обсуждение важных вопросов, посылал специального чиновника в его дом спросить о его мнении», а это свидетельствует о том, насколько высоко правители ценили Дун Чжуншу.

К настоящему времени из сочинений Дун Чжуншу сохранились «Чуньцю фаньлу (Многочисленные капли росы к сочинению Чуньцю)» и его «Три ответа о небе и человеке», приводимые в «Хань-шу» в главе «Жизнеописание Дун Чжуншу», которые являются основным материалом при изучении его философских идей.

2.1. ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О «ВЗАИМНОМ ВОЗДЕЙСТВИИ НЕБА И ЧЕЛОВЕКА»

В соответствии с потребностями западноханьских правителей, стремившихся укрепить абсолютистский режим централизованной феодальной власти и сохранить на длительное время господство Западной Хань, Дун Чжуншу воспринял и переработал учения Конфуция и Мэн-цзы о воле Неба, использовал мистифицированные

в период Чжаньго учения о темном и светлом началах и пяти стихиях и выдвинул телеологическое учение о взаимном воздействии неба и человека.

Мистифицируя Небо, Дун Чжуншу рассматривал его как высшую силу, распоряжающуюся во Вселенной. Он говорил: «Небо — великий правитель всех духов, оно наиболее почитается правителями» (Чуньцю фаньлу, § Цзяоцзи); «Небо — родоначальник всех существ, без Неба ни одно существо не могло бы родиться» (Чуньцю фаньлу, § Шуньмин). Другими словами, Небо — это верховное божество, с которым связано возникновение всех явлений и предметов во Вселенной. С точки зрения Дун Чжуншу, Небо создало человека, а также все предметы и морально-этические принципы, чтобы кормить человека и регулировать желания людей. Он говорит: «Небо породило все предметы, чтобы кормить людей, поэтому то, что можно кушать, предназначено для поддержания тела, то, что может внушить благоговение, используется для придания внешнего вида и изготовления одежд» (Чуньцю фаньлу, § Фучжи сян); Небо породило человека, приказав ему выработать понятия долга и выгоды. Выгода предназначена для поддержания тела, долг предназначен для поддержания сердца» (Чуньцю фаньлу, § Шэнь чжи ян). Дун Чжуншу рассматривает все во Вселенной как сознательную, целенаправленную деятельность Неба, а это ясно показывает, что его учение телеологично.

Как же проявляется воля Неба? Дун Чжуншу говорит: «Волю Неба трудно увидеть, путь Неба трудно понять. Поэтому только наблюдения за тем, как темное и светлое начала проникают в наполненные и пустые места и выходят из них, позволяют видеть волю Неба; уяснение изменений, происходящих в пяти стихиях от начала их возникновения и до конца, их согласие и противоборство, увеличение и уменьшение, расширение и сжатие позволяют видеть путь Неба» (Чуньцю фаньлу, § Жутянь чжи вэй). Другими словами, воля Неба не выражается непосредственно им самим, об этой воле можно судить лишь по изменениям, происходящим с темным и светлым началами и пятью стихиями, поэтому люди могут узнать сокровенную, трудно обнаруживаемую волю Неба только путем наблюдений за этими изменениями.

По мнению Дун Чжуншу, воля Неба в первую очередь проявляется через темное и светлое начала. Светлое начало выражает проявление милостей неба, а темное начало — ниспосылаемые им наказания. Он говорит: «Постоянный закон Неба — (наличие) светлого и темного начал. Светлое начало — добродетели, исходящие от Неба, темное начало — наказания, ниспосылаемые Небом» (Чуньцю фаньлу, § Иньян и); «Небо полагается на добродетели, а не полагается на наказания» и «не полагается на темное начало, а полагается на светлое начало», поэтому светлое начало почитаемо, а темное начало низменно, первое — главное, второе — второстепенное. Эти отношения между почитаемым и низменным, между главным и второстепенным никогда не могут быть изменены.

Одновременно отношения между пятью стихиями (деревом, огнем, землей, металлом и водой) также выражают волю Неба. Дун Чжуншу говорит: «Пять стихий — это пять поступков (Неба)» (Чуньцю фаньлу, § Усин дуй) «Пять стихий взаимно порождают друг друга»: дерево родит огонь, огонь родит землю, земля родит металл, металл родит воду, вода родит дерево, в чем проявляется милость Неба. В то же время «пять стихий взаимно побеждают друг друга»: металл побеждает дерево, вода побеждает огонь, дерево побеждает землю, огонь побеждает металл, земля побеждает воду, в чем проявляются наказания, ниспосылаемые Небом. Поскольку отношения взаимного порождения и взаимного уничтожения пяти стихий установлены Небом с определенной целью, стихии не могут смешиваться одна с другой, ибо в противном случае это вызвало бы большие беспорядки в Поднебесной.

Дун Чжуншу рассматривает смену четырех сезонов года также как выражение воли Неба. Он говорит: «Весна — воля Неба, выражающая любовь; лето — воля Неба, выражающая радость; осень — воля Неба, выражающая строгость; зима — воля Неба, выражающая печаль. Поэтому любовь сопровождается строгостью, радость сопровождается печалью, и это закон для четырех сезонов года» (Чуньцю фаньлу, § Тяньбянь цзай жэнь). Другими словами, поскольку Небо выражает свою волю, связанную с любовью, радостью, строгостью и печалью, возникает закон смены четырех сезонов года. Воля Неба, «выражающая любовь»,— это то же, что и человеколюбие. Для Дун Чжуншу «человеколюбие» — главная добродетель Неба, поэтому он и говорит: «Наиболее прекрасно человеколюбие, проявляемое небом. Небо — это человеколюбие» (Чуньцю фаньлу, § Вандао тунсань).

Мистифицировав и морализировав Небо, темное и светлое начала, пять стихий, смену четырех сезонов года и прочие природные явления, Дун Чжуншу выдвигает положения «Небо и человек однородны», «человек повторяет небесные числа». Он говорит: «Если судить по похожему, Небо и человек — одно и то же» (Чуньцю фаньлу, § Иньян и); «то, что человек является человеком, зависит от воли Неба. Небо — это прадед человека, поэтому то, что человек является таким, каков он есть, объясняется тем, что он подобен находящемуся наверху Небу» (Чуньцю фаньлу, § Вэйжэнь чжэ тянь).

Другими словами, Небо — прадед человека, все в человеке создано Небом по его собственному подобию. Поэтому каково Небо, таков и человек, то, что есть у Неба, есть и у человека; например, у Неба 366 дней в году, а у человека — 366 небольших суставов, что «соответствует количеству дней»; у Неба год делится на 12 месяцев, у человека есть 12 больших суставов, что «соответствует количеству месяцев»; у неба есть пять стихий, у человека — пять внутренностей, что «соответствует пяти стихиям»; у Неба год делится на четыре сезона, у человека — четыре конечности, что «соответствует четырем сезонам года»; у Неба есть день и ночь,

человек бывает зрячим и слепым, что «соответствует дню и ночи»; у Неба есть зима и лето, у человека есть твердое и мягкое в характере, что «соответствует зиме и лету»; у Неба есть темное и светлое начала, человек переживает печаль и радость, что «соответствует темному и светлому началам»; у Неба есть расчеты, а у человека — планы и беспокойства, что «соответствует расчетам Неба»; у Неба есть Небо и земля, у человека есть моральные принципы, что «соответствует Небу и земле». В общем, Дун Чжуншу субъективно, без всяких оснований сравнивает Небо и человека, выдает Небо за оригинал человека, а человека — за копию Неба. В этом выражен классический мистицизм, говорящий о «соединении Неба и человека в одно целое».

Основываясь на этом представлении, Дун Чжуншу доказывает необходимость существования феодальных иерархических отношений и основ взаимоотношений между людьми, заявляя, что «правителю, получившему мандат на управление, власть дает Небо» (Чуньцю фаньлу, § Шэньча минхао); «правитель, получив изъявление воли Неба, занимается делами» (Хань-шу, гл. 56). Другими словами, власть правителя вручается ему Небом, а он в соответствии с волей Неба управляет народом. Ниже правителя идут многочисленные ранги, которые также устанавливаются Верховным небом. Дун Чжуншу пишет: «Сын Неба получает мандат от Неба, правители пожалованных владений получают мандат от Сына Неба, сын получает мандат от отца, слуга получает мандат от правителя, жена получает мандат от мужа. Все, получившие мандат, уважают Небо» (Чуньцю фаньлу, § Шуньмин).

Дун Чжуншу считал, что отношения между слугой и правителем, отцом и сыном, мужем и женой, определяющие главенствующее и подчиненное положение, устанавливаются волей Неба. Поскольку, согласно воле Неба, «светлое начало почитается, а темное начало пренебрегается», правитель, отец и муж представляют светлое начало, а слуга, сын и жена — темное. Отсюда в отношениях между правителем и слугой, отцом и сыном, мужем и женой «правитель — основа для слуги, отец — основа для сына, муж — основа для жены». Поэтому Дун Чжуншу и говорит: «Три основы добродетельного правления можно найти у Неба» (Чуньцю фаньлу, § Цзи-и).

На основе так называемых «пяти принципов человеческих отношений», разработанных «школой служилых» в доциньский период и регулировавших отношения между правителем и его слугами, отцами и детьми, старшими и младшими братьями, мужьями и женами и между друзьями, Дун Чжуншу создал учение о «трех основах», служившее укреплению феодальных иерархических отношений и морально-этических принципов, поставив над ними абсолютную власть небесного духа. На практике это приводило к еще большему обожествлению феодальных иерархических отношений и морально-этических принципов и делало их нерушимыми. Так Дун Чжуншу предоставил феодальным правителям четыре прочные

«веревки», опутывающие народ, особенно крестьян, «веревки», призванные служить теоретическим обоснованием власти правителя, власти рода, власти мужа и власти духов.

Основываясь на положении «Небо и человек однородны», Дун Чжуншу выдвинул теорию о «взаимном воздействии Неба и человека». Он считал, что, поскольку Небо и человек однородны, они неизбежно оказывают влияние друг на друга. Дун Чжуншу говорит: «У Неба есть темное и светлое начала, и у человека тоже есть темное и светлое начала. Когда начинает подниматься темное начало неба и земли, в ответ на это поднимается темное начало людей, когда начинает подниматься темное начало людей, в ответ на это начинает подниматься темное начало неба и земли, путь у них одинаков» (Чуньцю фаньлу, § Тунлэй сянчжу).

С точки зрения Дун Чжуншу, хорошие или дурные поступки правителя, управляющего народом в качестве представителя Неба, оказывают непосредственное влияние на Небо. Если правитель проводит человеколюбивую политику, Верховное небо ниспосылает «благовещие знамения» или «счастливые предзнаменования», показывая этим, что оно одобряет действия правителя или вручает ему власть. Если правитель проводит жестокую политику, Верховное небо ниспосылает явления, говорящие о грядущих бедах, выражая этим «осуждение». Однако эти осуждения предназначены для спасения правителя и указывают на любовь, проявляемую к нему небом. Дун Чжуншу говорит: «Если правитель ведет себя правильно, жизненный дух людей в гармонии, ветры дуют и дожди выпадают в положенное время, на Небе появляются счастливые звезды, а желтые драконы спускаются вниз; если правитель ведет себя неправильно, Небо наверху меняется и появляются зловещие облака» (Чуньцю фаньлу, § Вандао). Однако «когда Небо и человек находятся в тесных отношениях, это крайне опасно. Если государству грозит гибель, связанная с утратой правильного пути, Небо в первую очередь ниспосылает бедствия, чтобы выразить осуждение; если правитель не поймет, что ему следует разобраться в своих ошибках, Небо посылает необычные явления, чтобы предостеречь и напугать его; если же и в этом случае правитель не изменится, на него сваливаются беды и поражения. Из этого видно человеколюбие Неба, которое любит правителя людей и хочет прекратить вызываемые им беспорядки. Если правитель не усиливает сам пороки, ведущие к гибели, Небо всеми силами стремится поддержать правителя и сохранить для него спокойствие» (Хань-шу, гл. 56).

Стремясь защитить главные интересы феодальных правителей, Дун Чжуншу усиленно распространял учение о взаимном воздействии Неба и человека. С одной стороны, он доказывал божественное происхождение власти правителя, чтобы с помощью утверждения о божественном происхождении его власти поднять авторитет правителя и укрепить господство династии Западная Хань, а с другой — пытался, прибегая к авторитету Неба, предостеречь феодальных правителей от слишком жестокой политики, чтобы избежать

сопротивления народа, как это случилось при династии Цинь. Пугая возможными «бедами и поражениями», он убеждал феодальных правителей проводить основанную на человеколюбии политику, чтобы смягчить классовые противоречия и этим на долгое время сохранить феодальное господство. Подобное учение, призванное предупредить и предостеречь феодальных правителей, только усиливало обман о божественном происхождении власти, но ни к чему не обязывало самих правителей.

Учение Дун Чжуншу о взаимном воздействии Неба и человека оказало сильное влияние на различные идейные течения мистицизма при двух династиях Хань. Хотя это учение не плод фантазии Дун Чжуншу, однако, пройдя через его руки, оно приобрело теоретическую форму. Дун Чжуншу, смешав природные явления с общественными, объяснял с помощью общественных явлений явления природы, а затем, используя искаженные и мистифицированные природные явления, объяснял на этой основе и общественные явления. Это привело к возникновению его телеологической системы, говорящей о взаимном воздействии Неба и человека. Его учение, отбрасывая религиозные представления, связанные с персонализацией конкретного, простого божества, имеет завуалированную форму, а поэтому является еще более затемненным и лживым. В дальнейшем все многочисленные суеверия, распространявшиеся толкованиями к классическим конфуцианским сочинениям и поддерживаемые правящим классом, находили для себя теоретические обоснования в телеологическом учении Дун Чжуншу о взаимном воздействии Неба и человека.

2.2. МЕТАФИЗИЧЕСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ

Вся философская система Дун Чжуншу проникнута метафизическими взглядами. Он говорит: «Великие истоки *дао* исходят от Неба, если не меняется Небо, не меняется и *дао*» (Хань-шу, гл. 56). *Дао*, о котором говорит Дун Чжуншу,— это не закономерности природы, а феодальные политическая система и ее моральные нормы. По его мнению, «*дао* — путь, следуя которым, идешь к управлению; в нем заключены человеколюбие, долг, правила поведения и музыка» (Хань-шу, гл. 56), т. е., используя понятие вечного, неизменного *дао*, Дун Чжуншу доказывает разумность и незыблемость феодального строя.

Впитав взгляды натурфилософов, Дун Чжуншу признает, что каждый предмет представляет соединение двух противоположных сторон, между которыми существуют противоречия. Он говорит: «В каждом предмете обязательно есть соединение. В соединении обязательно есть верх и низ, обязательно есть левая и правая стороны, обязательно есть передняя и задняя стороны, обязательно есть наружная и внутренняя стороны. Если есть прекрасное, обязательно есть и безобразное, если есть покорность, обязательно есть непослушание, если есть радость, обязательно есть и гнев, если есть холод, обязательно есть и жара, если есть день,

обязательно есть и ночь. Все это соединено. Темное начало соединено со светлым, жена соединена с мужем, сын соединен с отцом, слуга соединен с правителем. Нет предметов, не представляющих соединение, а в каждом соединении присутствуют темное и светлое начала» (Чуньцю фаньлу, § Цзи-и). Противоречия в предметах сводятся к отношениям между абсолютным и соединенным, а этим в принципе отрицается борьба противоречий.

Хотя Дун Чжуншу подметил в предметах наличие двух противоречивых сторон, по своему характеру и занимаемому положению эти стороны различны. Например, темное и светлое начала — две противоречивые стороны, но светлое начало почитаемо, а темное презираемо; светлое начало наверху, темное начало внизу; светлое начало впереди, темное сзади; светлое начало играет главную роль, темное — второстепенную. Дун Чжуншу считал, что противоречивые стороны по своему характеру и занимаемому положению неодинаковы, это никогда не может быть изменено, и они никогда не могут перейти друг в друга. Он говорит: «Когда появляется светлое начало, оно всегда выступает впереди и ведает делами; когда появляется темное начало, оно всегда находится сзади и занимает пустое место. Из этого видно, что небо сближается со светлым и отдаляется от темного начала, полагается на добродетель, а не на наказания» (Чуньцю фаньлу, § Цзи-и). Это говорит о том, что места для темного и светлого начал, из которых одно почитаемо, а другое презираемо, твердо определены, и в этом проявляется «постоянный закон неба». Это, несомненно, метафизический принцип.

Дун Чжуншу утверждает, что положение двух противоречащих сторон закреплено навечно, чтобы доказать вечность «трех основ пути добродетельного управления». Он говорит: «Долг правителя и слуги, отца и сына, мужа и жены заимствованы от темного и светлого начал. Правитель — светлое, слуга — темное начало; отец — светлое, сын — темное начало; муж — светлое, жена — темное начало. Темное начало не изолировано, вначале оно не может самостоятельно подняться, в конце же его заслуги нельзя выделить, оно соединено. Поэтому заслуги слуги соединяются с заслугами правителя, заслуги сына соединяются с заслугами отца, заслуги жены соединяются с заслугами мужа, заслуги темного начала соединяются с заслугами светлого, заслуги земли соединяются с заслугами неба» (Чуньцю фаньлу, § Цзи-и). Другими словами, в человеческом обществе слуга всегда зависит от правителя, который управляет слугой, сын зависит от отца, который управляет сыном, жена зависит от мужа, который управляет женой. Такие отношения определены тем, что во Вселенной светлое начало всегда распоряжается темным. Отсюда вывод: феодальная иерархическая система и родовое право становятся постоянными, не допускающими изменений. Таково заключение, которое неизбежно вытекает из метафизического мировоззрения Дун Чжуншу.

2.3. УЧЕНИЕ О ТРЕХ ВИДАХ ПРИРОДЫ ЧЕЛОВЕКА

Восприняв положение Конфуция «лишь самые умные и самые глупые не могут измениться» (Лунь юй, гл. 20), использовав и переработав учение Мэн-цзы о доброй природе и Сюнь-цзы о злой природе человека, Дун Чжуншу создал учение о трех видах природы человека.

Исходя из теоретических предпосылок «Небо и человек однородны» и «человек повторяет небесные числа», Дун Чжуншу считал, что природа человека определяется небом и похожа на природу Неба. Он говорил: «Человек получает жизнь от Неба, по природе он одобряет добро и ненавидит зло, эти качества можно воспитать, но нельзя изменить, можно предвидеть, но нельзя удалить» (Чуньцю фаньлу, § Юйбэй); «Небо двойственно, оно пользуется темным и светлым началами, тело человека также двойственно, ему присущи алчность и человеколюбие» (Чуньцю фаньлу, § Шэньча минхао). Объясняя эти высказывания, Дун Чжуншу говорит, что Небу присущи две стороны — темное и светлое начала, точно так же и человеку присущи две стороны — природа и чувства. Природа, заключенная в себе, человеколюбива (добра), чувства, проявляемые вовне, алчны (злы). Поскольку «чувства — это тоже природа», они — часть природы, поэтому можно говорить, что природе присущи две стороны — человеколюбие и алчность. Затем в связи с тем, что Небо полагается на светлое, а не на темное начало, светлое начало является главным, а темное — второстепенным, поэтому и в природе человека человеколюбие — главное, а алчность — второстепенное. Из сказанного вытекает, что природа человека в основном добра.

В то же время Дун Чжуншу не полностью соглашается с учением Мэн-цзы о доброй природе человека, считая имеющееся в ней доброе лишь как «доброе свойство», т. е. как заложенную возможность стать доброй, а не уже проявляющей свои добрые свойства. Он говорит: «Природе человека присущи добрые свойства, но она может не стать доброй» (Чунь-цю фаньлу, § Шэньча минхао). Для сравнения он приводит пример: «Доброе подобно обрушенному рису, а природа подобна зерну риса. Хотя обрушенный рис получается из зерен риса, зерна риса нельзя назвать обрушенным рисом; точно так же обстоит дело и с природой. Хотя она проистекает из добра, ее нельзя назвать доброй» (Чуньцю фаньлу, § Шисин).

Как же «добрые свойства» в природе человека превращаются в реальное доброе? Дун Чжуншу считает, что это может быть достигнуто только перевоспитанием человека феодальным правителем. Он говорит: «Небо рождает народ, природе народа присущи добрые свойства, но она может не стать доброй, поэтому в его интересах над ним ставится правитель, чтобы сделать народ добрым,— такова воля Неба. Народ получает от Неба природу, которая может не стать доброй, но он обучается правителем для

формирования природы, а правитель в соответствии с волей Неба считает своею обязанностью формирование природы народа» (Чуньцю фаньлу, § Шэньча минхао). Здесь Дун Чжуншу доказывает с точки зрения природы человека не только ее добрую сущность, выражавшую мораль феодалов, и говорит об ее врожденном характере, но и необходимость для природы человека правления феодального властителя и его деятельности по перевоспитанию народа.

Особенность учения Дун Чжуншу о природе человека состоит в том, что он делит природу человека на три вида: первый — «природа мудрого человека», которая врожденна и может стать доброй без обучения; второй — «природа тех, чьи способности можно вместить в бамбуковую корзинку» (здесь имеются в виду те, кто несмотря на обучение, не может стать добрым); третий — «природа человека со средним достатком», т. е. те, кто от природы наделен добрыми свойствами и чувствами, в ходе обучения может стать добрым. Дун Чжуншу говорит: «Природу мудрого человека нельзя назвать природой, природу тех, чьи способности можно вместить в бамбуковую корзинку, нельзя назвать природой. Природой можно назвать природу людей со средним достатком. Природа людей со средним достатком подобна кокону или яйцу. Из яйца, после того как его двадцать дней высиживает наседка, появляется цыпленок, из кокона, после того как его размотают, предварительно облив кипятком, появляется шелковая нить. Природа же становится доброй после постепенного обучения» (Чуньцю фаньлу, § Шисин).

Дун Чжуншу подходит к доброй и злой природе человека в соответствии с требованиями феодального правящего класса. Фактически природу феодальных правителей он выдает за «природу мудрого человека», являющуюся доброй. Природу же угнетаемых, осмеливающихся сопротивляться, готовых на борьбу и восстания он объявляет «природой тех, чьи способности можно вместить в бамбуковую корзинку», и считает ее злой, не поддающейся перевоспитанию. Только с природой «людей со средним достатком», т. е. с природой народа, можно поступать как угодно. С его точки зрения, лишь человек, обладающий «природой мудрого», может «приняв волю неба», управлять народом и перевоспитывать его, а широкие народные массы должны управляться и перевоспитываться. Другими словами, правители должны перевоспитывать «природу людей со средним достатком», а тех, «способности которых можно вместить в бамбуковую корзинку,— наказывать». Таким образом, учение Дун Чжуншу о трех видах природы человека давало феодальным правителям теоретическое обоснование для проведения в отношении народа политики, основанной на добродетели и наказаниях.

2.4. ВЗГЛЯД НА ЦИКЛИЧНОСТЬ ИСТОРИИ В ПОНЯТИЯХ «ТРИ ПРАВЛЕНИЯ» И «ТРИ СИСТЕМЫ ЛЕТОСЧИСЛЕНИЯ»

Взгляд Дун Чжуншу на цикличность истории высказывается главным образом в понятии «три правления», которое в свою очередь представляет развитие положения Цзоу Яня «пять стихий кончаются и начинаются снова».

Хотя все правители использовали теорию о воле Неба, о вручении им власти богом и т. д. и заявляли на этом основании, что их господство священно и нерушимо, тем не менее никто из них не смог сохранить власть на вечные времена. Столкнувшись с многочисленными и непрерывными сменами династий и правителей, мыслители, принадлежавшие к классу эксплуататоров, прилагали все усилия, чтобы представить смену династий и правителей как выражение какой-то закономерности. В теоретическом отношении эта задача была выполнена в период Чжаньго натурфилософом Цзоу Янем. Основываясь на учении о пяти стихиях, говорящем о победе одной стихии над другой, он использовал его для объяснения происходивших смен династий и создал учение «пять стихий кончаются и начинаются снова».

Цзоу Янь считал, что каждая династия представляет одну из пяти стихий, например Юй правил под покровительством стихии земли, династия Ся — под покровительством стихии дерева, династия Шан — под покровительством стихии металла, династия Чжоу — под покровительством стихии огня, а следующая династия, которая придет на смену династии Чжоу, должна будет править под покровительством стихии воды. Одновременно, согласно закономерности побед одной стихии над другой, приход на смену Юя династии Ся означал победу стихии дерева над стихией земли, смена династией Шан династии Ся — победу стихии металла над стихией дерева, смена династией Чжоу династии Шан — победу стихии огня над стихией металла, а в дальнейшем смена династии Чжоу какой-то другой династией будет означать победу стихии воды над стихией огня. В общем, историческая смена династий связана с закономерностями побед пяти стихий одной над другой.

Учение Цзоу Яня «пять стихий кончаются и начинаются снова» признает изменчивость истории, связь этих изменений с независимыми от воли людей закономерностями, и в этом его рациональная сторона. Однако Цзоу Янь искал эту закономерность не в социально-экономической жизни общества, используя так называемое учение о победе пяти стихий одной над другой, а в цикличности общественного развития, считая, что исторические изменения, подобно пяти стихиям, побеждающим друг друга, повторяются циклично, и в результате Цзоу Янь оказывается в болоте идеализма и мистицизма.

Учение Дун Чжуншу о «трех правлениях» представляет собой переработанное учение Цзоу Яня «пять стихий кончаются и начи-

наются снова». Дун Чжуншу считал, что Небо установило три правления — черное, белое и красное. Каждая возникшая на основании полученного от Неба мандата династия относится к одной из трех форм правления. Смена династий в истории циклично повторяется в раз и навсегда установленном порядке, т. е. черное правление, белое правление и красное правление. Согласно его утверждениям, поскольку три правления отличаются друг от друга, каждая вновь появившаяся династия должна вносить изменения в систему летосчисления, правила поведения и церемониал, т. е. производить так называемое «изменение системы летосчисления и изменение цвета одежд».

Если династия принимает за начало года (первый месяц) месяц под циклическим знаком *инь* (первый месяц по сельскохозяйственному календарю), это так называемое «установление первой луны года под знаком *инь*». В этом месяце «животворные силы Неба начинают проникать в живые существа, которые начинают зарождаться, и их цвет — черный (Сань дай гайчжи чживэнь. Вопросы, связанные с изменением систем при трех династиях)». В связи с этим в цвете одежд при этой династии предпочтение должно отдаваться черному, а ее правление называется «черным правлением».

Если династия принимает за начало года (первый месяц) месяц под циклическим знаком *чоу* (двенадцатый месяц по сельскохозяйственному календарю), то это так называемое «установление первой луны года под знаком *чоу*». В этом месяце «животворные силы неба начинают сбрасывать оболочки с живых существ, которые начинают выпускать ростки, и их цвет белый» (Сань дай гайчжи чживэнь). В связи с этим в цвете одежд при этой династии предпочтение должно отдаваться белому, а ее правление называется «белым правлением».

Если династия принимает за начало года (первый месяц) месяц под циклическим знаком *цзы* (одиннадцатый месяц по сельскохозяйственному календарю), то это так называемое «установление первой луны года под знаком *цзы*». В этом месяце «животворные силы неба начинают распространяться на все живые существа, которые начинают приходить в движение, и их цвет красный» (Сань дай гайчжи чживэнь). В связи с этим в цвете одежд при этой династии предпочтение должно отдаваться красному цвету, а ее правление называется «красным правлением».

Такова суть понятий «три правления» и «три системы летосчисления». Дун Чжуншу считал, что династия Ся, «установившая первую луну года под знаком *инь*, «представляет» черное правление»; династия Шан, «установившая первую луну года под знаком *чоу*, «представляет» белое правление»; династия Чжоу, «установившая первую луну года под знаком *цзы*, «представляет» красное правление». Следующая династия должна была опять «установить первую луну года под знаком *инь*», и ее правление было бы «чер-

ным правлением». Итак, все должно происходить по кругообороту до бесконечности.

Почему же в учении о «трех правлениях» Дун Чжуншу уделял такое большое внимание установлению начала года? Об этом он говорил так: «Смысл изменения начала года состоит в том, чтобы показать, что правитель поднялся, преклоняясь перед Небом, и... этим ясно показывается законность власти. Изменения в трех системах летосчисления означают, что власть правильна. В ответ на правильность власти все существа становятся правильными, если контролировать системы летосчисления, все остальное становится правильным, поэтому основное в каждом году заключается в первой луне» (Сань дай гайчжи чживэнь). Таким образом, установление первого месяца года, с одной стороны, показывает, что новый правитель управляет народом, «преклоняясь перед Небом», а с другой — после установления первого месяца «в ответ на правильность власти все существа становятся правильными». В этом проявились черты учения о «взаимном влиянии неба и человека» во взглядах на историю.

Дун Чжуншу считал, что каждая новая династия после своего возникновения должна производить изменения в действующих системах, например «менять местожительство, изменять названия, менять систему летосчисления и цвет одежды» (Чуньцю фаньлу, § Чу Чжуан-ван); говоря об этом, «новый правитель обязательно должен менять существующие системы». Однако это «изменение систем» ограничивается только внешней стороной, в то время как самой сущности (*дао*) это абсолютно не касалось. Дун Чжуншу пишет: «Ныне, когда говорится, что новый правитель обязательно должен изменять системы, имеется в виду не изменение *дао*, не изменение основных принципов... основные принципы, отношения между людьми, управление, перевоспитание, обычаи и нравы, содержание книг — все остается по-старому, как их можно изменять! Поэтому существует только название, что правитель меняет системы, на самом же деле *дао* не меняется» (Чуньцю фаньлу, § Чу Чжуан-ван). Другими словами, так называемое «изменение систем», производимое новым правителем,— это всего лишь пустое «название», в то время как *дао*, сущность всей надстройки, служащей классу землевладельцев для поддержания системы эксплуатации, не подлежит никаким изменениям, да эти изменения и не разрешается производить. В этих рассуждениях нашли отражение метафизические идеи Дун Чжуншу, сформулированные в тезисе «великие истоки *дао* исходят от Неба; если не меняется Небо, не меняется и *дао* и выражающие его взгляды на историю.

Если *дао* пронизывает древность и современность и никогда не меняется, почему тогда отдельные династии переживают подъем и упадок, спокойствие и смуты, почему требуется их смена? Дун Чжуншу отвечает: «*Дао* в течение десятков тысяч поколений не знает пороков, пороки возникают из-за утери дао» (Хань-

шу, гл. 56). Это означает, что само *дао* лишено каких-либо пороков, пороки проявляются тогда, когда правители нарушают *дао*. Смена династий и изменения новым правителем действующих систем нужны лишь для исправления ошибок, допущенных прежними правителями, и восстановления абсолютного авторитета *дао*. *Дао* происходит от неба, оно не меняется на протяжении тысячелетий, поэтому Дун Чжуншу выступает за «почитание неба и подражание древности». «Почитание неба» нужно для почитания *дао*, а «подражание древности» — для подражания *дао*. Однако «почитание неба» лишь подчеркивает божественный характер самодержавной власти феодального класса, а «подражание древности» нужно лишь для подтверждения ее вечности. Таким образом, здесь Дун Чжуншу связывает свое телеологическое учение со взглядом на историю, призывающим к восстановлению древности.

Согласно взглядам Дун Чжуншу на историю, которые он выразил в понятии «три правления», человеческая история зависит от «воли неба», которая постоянна и неизменна, а этим выражаются требования класса землевладельцев, захватившего власть, и дается историческое обоснование сохранения господства феодальной диктатуры этого же класса на долгие времена.

Начиная с «сожжения книг, и закапывания конфуцианцев» при циньском императоре Ши-хуане до ханьского императора У-ди, принявшего предложение об «искоренении всех учений и уважении только к учению служилых», в методах, направленных на поддержание власти феодальных землевладельцев, произошли крупные изменения, и философские идеи Дун Чжуншу порождены как раз этими изменениями. Его учение, основанное главным образом на учении «школы служилых», впитало в себя учения легистов и других школ. Оно высказывается за одновременное использование поощрений и наказаний, уделяя главное внимание управлению на основе добродетели, давая тем самым в руки феодальной диктатуре законченную, систематизированную теорию.

В то же время Дун Чжуншу выступал против раздробленности государства и стоял за «великое единство». Он боролся с пережитками рабовладельческого строя и заявлял о необходимости «ликвидации рабства и отмены для рабов самовольных казней» (Хань-шу, гл. 24а). Он выступал против влиятельных домов, захватывавших земли, чрезмерно угнетавших и эксплуатировавших других, настаивал на «ограничении захвата пахотных земель» (Хань-шу, гл. 24а), предлагал смягчить наказания и сократить подати. Все эти мысли и предложения в определенной степени положительно сказались на установлении единства в находившемся на подъеме феодальном обществе и способствовали его укреплению. Тем не менее в конце концов философия Дун Чжуншу являлась идеологической и теоретической базой для установления диктатуры феодального класса землевладельцев, способствовала укреплению и усилению централизованного абсолютизма династии Хань, а для широких крестьянских масс являлась духовными

оковами, которыми они были прикованы к землевладельцам, занимавшимся их угнетением и эксплуатацией. По мере обострения классовых противоречий телеологическое учение Дун Чжуншу развилось в абсурдные суеверия, связанные с гаданиями и еще больше стало играть роль духовного оружия, с помощью которого реакционный правящий класс обманывал и подавлял народ.

3. ВОИНСТВУЮЩИЙ МАТЕРИАЛИЗМ ВАН ЧУНА

Ван Чун (27 — ок. 100) по прозвищу Чжунжэнь — выдающийся философ-материалист при династии Хань. В параграфе «Цзыцзи» сочинения «Лунь-хэн» рассказывается, что его предок за совершенные военные подвиги был пожалован землей в Янтине в округе Куайцзи, но уже через год лишился должности и титула, после чего занялся «сельским хозяйством и разведением тутового шелкопряда», а при жизни деда «занимался торговлей». Дед и отец Ван Чуна отличались вспыльчивостью и храбростью. Из-за притеснений со стороны влиятельных домов им пришлось два раза менять местожительство, пока наконец они не обосновались в уезде Шанюй, в нынешней провинции Чжэцзян.

Ван Чун происходил из «мелкого, одинокого рода». Когда учился, «его семья была настолько бедна, что у него не было книг, и он постоянно бродил по рынкам Лояна, читая продаваемые книги» (Хоу-хань шу, гл. 49). Служил мелким чиновником при окружном отделе наград и канцеляристом при областном управлении, но из-за расхождений во взглядах с начальством ему вскоре же приходилось оставлять службу. В течение всей жизни уделял большое внимание науке, «занимался исследованием мнимого и реального» и писал книги. Им были написаны сочинения «Цзи су», «Чжэньу», «Лунь-хэн», «Янсин» и др., но до нас дошло только сочинение «Лунь-хэн».

При жизни Ван Чуна в обществе широкое распространение получили телеологическое учение Дун Чжуншу и злостно развившиеся на его основе суеверия, связанные с предсказаниями и толкованиями к классическим конфуцианским сочинениям. Эти суеверия носили название *чаньвэй*. Под *чань* имеются в виду предсказания религиозного характера, делаемые со ссылками на волю духов, а *вэй* (уток), противоположное по значению термину *цзин* (основа), означает объяснения к классическим конфуцианским сочинениям со ссылками на волю духов и с использованием различных суеверий, что придавало объяснениям телеологический характер. К каждой классической книге имелись толкования, которые назывались *вэйшу*. Фактически как предсказания, так и толкования были составлены в соответствии с требованиями правителей и служили для них средством, с помощью которого они обманывали и одурманивали народ.

Уже в начале Восточной Хань Лю Сю «объявил о предсказаниях в символических знаках в Поднебесной». При императоре

Чжан-ди в зале Байхугуань состоялось совещание, после которого было составлено сочинение «Байху тунъи (Общие принципы, выработанные в зале Байхугуань)», придававшие учению «школы служилых» еще более теологический характер и систематизировавшие предсказания и толкования с целью превратить все это в высочайше утвержденный свод законов. Именно в этот период, характеризуемый господством теологии и широким распространением предсказаний и толкований, Ван Чун высоко поднял боевое знамя «ненависти к пустому и ложному» в борьбе за материалистический атеизм и подверг безжалостной критике телеологию Дун Чжуншу и суеверия.

Предсказания и толкования, придав учению «школы служилых» теологический характер, неизбежно должны были прийти к обожествлению Конфуция. Конфуций был превращен в «бога», который в соответствии с волей Верховного неба достиг предела возможного, «знающего все без учения, понимающего все без вопросов», «знающего вперед на тысячу лет, знающего назад на протяжении десяти тысяч поколений». В связи с этим, критикуя теологию, Ван Чун неизбежно должен был дать оценку идеям Конфуция. Ван Чун признавал Конфуция за «мудреца», но он решительно выступал против его обожествления, заявляя, что «все это ложно» (Лунь-хэн, § Шичжи). Более того, Ван Чун написал параграфы «Вэн Кун (Вопросы к Конфуцию)» и «Шичжи (Подлинное знание)», в которых показал, что Конфуций «не мог быть духом и знать все наперед». Чтобы поставить Конфуция «в трудное положение», Ван Чун говорил, что в его высказываниях «верх и низ противоречат, а начало и конец опровергают друг друга», и таким образом сбрасывал с Конфуция тогу «духа» и возвращал ему облик человека. В этом ярко проявилась смелость Ван Чуна, не побоявшегося вести борьбу против суеверий в защиту материализма, что для того времени имело большое значение. Вопросы Ван Чуна к Конфуцию являются важной составной частью его критических выступлений против телеологии и существовавших суеверий.

3.1. МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД НА ПРИРОДУ В ПОНЯТИИ «НЕБО И ЗЕМЛЯ СОЕДИНЯЮТ ЦИ (ПЕРВОНАЧАЛЬНЫЕ ЖИВОТВОРНЫЕ ЧАСТИЦЫ), ВСЕ ПРЕДМЕТЫ РОЖДАЮТСЯ САМИ»

Восприняв доциньские материалистические традиции и критически используя положение Лао-цзы о «естественности и недеянии», Ван Чун считает первоначальные животворные частицы источником происхождения Вселенной и полагает, что небо, земля и все предметы образовались путем естественного сгущения этих частиц, на основании чего выдвигает противоположное телеологическому учению Дун Чжуншу учение о природе, образованной из перво-

начальных животворных частиц, сформулировав его как «небо и земля соединяют *ци*, все предметы рождаются сами».

Ван Чун считал, что Неба, обладающего сознанием и наделенного моралью, о чем говорил Дун Чжуншу, не существует. Основываясь на знаниях о природе, отраженных в астрономии в форме теории зонтичного неба (считалось, что небо круглое, а земля квадратная, небо подобно зонтику, а земля шахматной доске) и теории звездного неба (считалось, что небо образовано из первоначальных животворных частиц), Ван Чун рассматривает небо и землю как материальные тела и говорит: «Небо и земля — это природа, содержащая в себе животворные частицы» (Лунь-хэн, § Таяньтянь); «Небо — тело, так же как и земля. На небе — созвездия, на земле — жилые дома. Жилые дома — тела, прикрепленные к земле, созвездия — тела, подвешенные к небу» (Лунь-хэн, § Сы-и). Это показывает, что, по его мнению, небо и земля образованы из животворных частиц и являются материальными телами. Солнце, луна, звезды и созвездия подвешены к небу, точно так же как жилые дома прикреплены к земле и являются природными телами. Хотя этот вгляд ненаучен, тем не менее Ван Чун рассматривает небо как материальное небо, решительно отвергая утверждение Дун Чжуншу, считавшего небо высшим божеством, наделенным сознанием, а это уже примитивный материалистический взгляд.

Ван Чун считал материальное небо природным, бездеятельным, которое ни в коем случае не могло сознательно создать человека и все предметы. Человек и все предметы появились естественно, в результате того, что «небо и земля соединяют животворные частицы». Он говорил: «Последователи школы служилых утверждают, что небо и земля намеренно создали человека. Это вздор. Небо и земля соединяют животворные частицы, после чего пары людей рождаются сами, подобно тому как от соединения животворных частиц мужа и жены рождаются дети» (Лунь-хэн, § У-ши); «Небо не может намеренно рождать людей, а то, что оно рождает все предметы, также не может быть намеренным. Небо и земля соединяют животворные частицы, после чего пары существ рождаются сами» (Лунь-хэн, § У-ши).

Кроме того, Ван Чун считал, что хотя небо, земля и все предметы состоят из первоначальных животворных частиц, однако они «получают животворные частицы» в зависимости от естественных качеств, поэтому отличаются по форме (Лунь-хэн, § Даосюй). Другими словами, из разного количества полученных первоначальных животворных частиц появляется бесконечное разнообразие тел, например «на существах, способных летать, в качестве признака вырастает оперение; на существах, способных бегать, вырастают копыта, характеризующие их вид» (Лунь-хэн, § Даосюй). Ван Чун подчеркивает, что все предметы «рождаются сами», что разница между предметами возникает естественно, и этим опровергает телеологическое учение Дун Чжуншу.

В отличие от Дун Чжуншу Ван Чун выступал против мистифи-

цирования отношений между человеком и предметами. Он считал, что, поскольку человек и все предметы «рождаются в зависимости от животворных частиц», между ними нет разницы. Ван Чун говорит: «Человек и предмет: если даже человек становится правителем, его природа не отличается от природы предмета» (Лунь-хэн, § Даосюй). Исходя из монистического представления о первоначальных животворных частицах, Ван Чун утверждает, что природа человека «не отличается от природы предметов» и даже приравнивает знатного правителя к самому незначительному предмету, что является открытым ударом по распространявшимся феодальными правителями представлениям о божественном происхождении власти и существовавшей феодальной иерархической системе.

В то же время Ван Чун не смешивает человека с предметами, а отмечает существующие между ними большие различия. Он говорит: «Одетых в покров живых существ насчитывается 360 видов, но главный из них — человек. Человек — это предмет, единственный который среди десятков тысяч предметов обладает мудростью» (Лунь-хэн, § Бяньчун). Хотя Ван Чун по вполне понятной причине не смог решить, что основная разница между человеком и животными — в производственном труде и характере общественных отношений, он говорит, что человек — высшая ступень животного мира и его отличает от других представителей животного мира наличие мудрости, т. е. сознания, позволяющего мыслить, и в этом есть только незначительная доля истины.

Ван Чун считал, что возникающие между человеком и предметами отношения не устанавливаются небом с определенной целью, и говорил: «Все рождающиеся предметы, все группы существ, в которых течет кровь, ощущают голод и жару. Видя, что пять видов злаков можно есть, они берут их и едят, видя, что изделия из шелка и конопли можно употреблять в качестве одежды, они берут их и одеваются в них. Некоторые говорят, что небо родило пять видов злаков, чтобы кормить людей, породило шелк и коноплю, чтобы одевать людей, а это говорит о том, что небо — слуга человека, выполняющего работу простолюдина, или женщины, собирающей листья с тутового дерева, что не согласуется с природой, поэтому вызывает сомнения и не может быть поддержано» (Лунь-хэн, § Цзы-жань). Другими словами, отношения между человеком и предметами возникают и складываются естественно и не имеют ничего общего с мистическими отношениями, выраженными в тезисе «небо породило предметы, чтобы кормить человека», о чем говорит Дун Чжуншу.

Главная идея понятия «взаимного воздействия неба и человека» состоит в утверждении божественного происхождения власти. Это понятие, выдвинутое Дун Чжуншу, было подвергнуто Ван Чуном систематизированной критике на основе учения о первоначальных животворных частицах, образующих природу. В его время для утверждения понятия «взаимное воздействие неба и че-

ловека» и суеверий, связанных с толкованиями к классическим конфуцианским сочинениям, часто использовались такие необычные творения природы, как красный дракон, животное *цилинь*, птица феникс, благовещий колос, чудесное грибовидное растение и т. д., чтобы доказать «необычность мудрого правителя от рождения», «получение им мандата на управление от неба».

Например, рассказывалось, что мать Юя (родоначальника династии Ся) родила его после того, как съела траву *ии* (иевлеву слезу), мать Се (родоначальника династии Инь) родила его, проглотив яйцо ласточки, и т. д. Говорили даже, что мать Лю Бана родила его, совокупившись с драконом, всячески стремясь выдать феодального правителя за подлинного Сына Неба, чтобы доказать божественное происхождение его власти. Как отмечает Ван Чун, эти рассказы, «если говорить об их сущности,— пустая и вздорная болтовня». Он пишет: «Иевлева слеза — это трава; яйцо ласточки принесено птицей; след великана — отпечаток на земле. Во всех трех случаях это только тела, но не животворный дух, как же тела могли породить человека?» (Лунь-хэн, § Цигуай). Или: «Предметы рождают однородные себе предметы одного и того же вида»; «между небом и землей не бывает так, чтобы разнородные предметы взаимно сближались» (Лунь-хэн, § Цигуай). Другими словами, по сравнению с человеком предметы относятся к другой группе, поэтому человек и предметы не могут вступать в связь, тем более предметы не могут родить человека. Ван Чун утверждает, что, если человек рождается, «восприняв тончайшие частицы неба», он должен стоять выше других предметов, однако суеверные люди и последователи учения о «взаимном воздействии неба и человека», стремясь доказать, что небо проявляет к правителям особое благоговение, в то же время говорят, что они родились, «восприняв дух низких предметов», т. е. дух животных и растений. Поэтому нельзя говорить, что правители стоят выше других. Разве это не противоречие?

Ван Чун отмечает также, что аргументы, приводимые в толкованиях к классическим книгам, в пользу получения правителем мандата неба на власть, ниспосылаемых небом «счастливых предзнаменований», когда правитель идет по правильному пути и т. д., не более как притянутые за уши измышления. Он говорит: «Когда должен был возвыситься Вэнь-ван, по случайному стечению обстоятельств прилетала красная птица, а в лодку У-вана случайно прыгнула рыба, и случайно появился ворон. Не небо послало птиц и белую рыбу, просто появились существа, предвещающие счастье, и совершенномудрые встретились с ними» (Лунь-хэн, § Чубин). Или: «По своим реакциям птицы и звери отличаются от человека; как они могут знать, идет ли государство по правильному или неправильному пути?» (Лунь-хэн, § Чжижуй). Это означает, что появление так называемых «счастливых предзнаменований» только случайно совпадает со вступлением на престол правителя и с хорошим или плохим управлением, но между ними нет необходимой связи,

и эти предзнаменования никак нельзя считать выражением воли неба.

Ван Чун рассматривал появление редких птиц и удивительных животных, изумительных цветов и необыкновенных растений, выдаваемых за так называемые «счастливые предзнаменования», как их «рождение в установившейся мирной обстановке» и не считал их за какие-то божественные существа. О фениксах и цилинях он говорит, что это животные, которые «постоянно живут в горах, поросших лесом, осторожны по своей природе и редко появляются» (Лунь-хэн, § Чжижуй). Благовещий колос — всего лишь растение, «выросшее среди других стеблей и отличающееся от них только своим колосом» (Лунь-хэн, § Цзянжуй). Люди удивляются этим необыкновенным животным и растениям и, поскольку редко видят их, принимают за божественные существа, наделенные духовной природой, и считают, что их появление предвещает спокойствие и процветание, что, конечно, ошибочно. Таким образом, исходя из сущности самих явлений, Ван Чун отрицает «счастливые предзнаменования» и срывает с феодальных правителей божественную оболочку.

Ван Чун критиковал также другие важные положения учения о взаимном воздействии неба и человека, утверждавшего, что стихийные бедствия являются осуждением правителя. Он считал, что небо не обладает сознанием, поэтому никак не может выражать порицание. Ван Чун говорит: «Путь неба естествен, и оно бездеятельно. Если же небо может выражать порицание, это означает, что небо деятельно и неестественно» (Лунь-хэн, § Цяньгао); «ведь небо бездеятельно, поэтому оно не говорит, когда же случаются стихийные бедствия, они вызываются самими животворными частицами. Ведь небо и земля не способны к действиям, они также не способны знать» (Лунь-хэн, § Цзы-жань). Это показывает, что естественное, бездеятельное небо не может высказывать порицаний; стихийные бедствия ниспосылаются не по воле неба, а вызываются «самими животворными частицами».

Ван Чун задает вопрос; если небо обладает сознанием и может высказывать порицание правителю, «сбившемуся с правильного пути и отказавшемуся от добродетели», почему оно заранее не останавливает свой выбор на не совершающем ошибок «мудром правителе», не вручает ему мандат на власть и не поручает заниматься делами правителя? Он считал, что утверждения о якобы делаемых небом сознательных предсказаниях придуманы для обмана людей. Ван Чун пишет, что в глубокой древности, когда люди вели простой, естественный образ жизни, «если случались стихийные бедствия, их не называли порицаниями. Почему? Тогда люди были невежественными и не знали, что можно исправлять ошибки друг друга. В последующие времена в связи с наступившим упадком высшие и низшие стали обвинять друг друга, поэтому, когда случались стихийные бедствия, появились рассуждения о порицаниях» (Лунь-хэн, § Цзыжань). Другими словами, первона-

чально не говорили о порицаниях неба, и только тогда, когда управление страной прогнило, в обществе начали возникать беспорядки, высшие давить на низших, низшие роптать на высших, люди стали упрекать друг друга и использовать различные стихийные бедствия, служившие основанием для «появления рассуждений о порицаниях». Поэтому Ван Чун называл «рассуждения о порицаниях» «рассуждениями, связанными с упадком и беспорядками».

Для того чтобы окончательно опровергнуть абсурдное представление о стихийных бедствиях как выражение порицания неба, Ван Чун объяснял случавшиеся в его время стихийные бедствия на основе накопленных научных знаний и проводил конкретный анализ. Например, суеверные люди считали, что удары грома предназначены для убийства человека разгневанным небом. Ван Чун называл это «пустыми, вздорными речами» и писал: «Гром — это огонь. При обследовании тела человека, умершего от удара грома, оказывается, что, если гром ударил в голову, борода и волосы сожжены, если гром ударил в тело, кожа обгорела, если приблизиться к трупу, почуешь запах огня» (Лунь-хэн, § Лэйсюй). Основываясь на конкретных наблюдениях, Ван Чун отмечает, что «гром — это огонь», и, пусть это не совсем научное представление, подобные материалистические утверждения убедительно опровергают идеалистическое представление, что «гром — выражение гнева неба».

Используя как оружие материалистическое учение о природе, образованной из первоначальных животворных частиц, Ван Чун критикует возникшие начиная с Дун Чжуншу телеологию и суеверия и тем самым вносит вклад в развитие материализма. Однако в ходе борьбы он проявлял колебания. Хотя, с одной стороны, Ван Чун критиковал «благовещие предзнаменования», с другой — он в то же время признавал «предзнаменования, говорящие о счастье», т. е. «предзнаменования, говорящие о получении мандата неба на управление», и использовал «счастливые предзнаменования» для приукрашивания так называемого периода «великого спокойствия и процветания» при династии Хань. Говоря о стихийных бедствиях, особенно наводнениях, засухе и нашествии вредных насекомых, применительно к жизни общества, Ван Чун придерживался идей резко выраженного фатализма. Однако эти недостатки не показательны для его философии в целом.

3.2. МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О ФОРМЕ И ДУХЕ И ВОИНСТВУЮЩИЙ АТЕИЗМ

Основываясь на учении о природе, образованной из первоначальных животворных частиц, как на теоретической базе, Ван Чун довольно глубоко анализирует вопросы, связанные с отношениями между формой и духом.

Ван Чун считал, что человек состоит из темных и светлых частиц, из которых темные образуют тело, а светлые — дух. Тело и дух неразрывно связаны и не могут быть разделены, при разделении наступает смерть. Он пишет: «Человек живет благодаря темным и светлым частицам. Темные частицы рождают кости и мясо, светлые частицы рождают дух. Кости, тело и дух соединены и взаимно поддерживают друг друга, поэтому они постоянно проявляются и не уничтожаются» (Лунь-хэн, § Дингуй). «Светлые частицы», о которых идет речь, Ван Чун называет также «чистыми частицами», или «кровяными частицами». Сами по себе они не обладают самостоятельной духовной чувствительностью, которая проявляется только после соединения с формой. Поэтому и говорится, что форма и дух должны поддерживать друг друга, в результате чего у человека появляются жизнь и дух, в противном случае человек умирает, а дух исчезает.

Используя и развивая метафору Хуань Таня о пламени свечи, чтобы показать зависимость духа и тела, Ван Чун со всей определенностью говорит, что форма — первична, а дух — вторичен. Форма определяет дух, дух зависит от формы. Он пишет: «Для духа главное — кровяные частицы, кровяные частицы постоянно заполняют форму» (Лунь-хэн, § Лунь сы). И далее: «Человек мудр и умен, потому что в нем частицы пяти основных нравственных качеств. Частицы пяти основных нравственных качеств находятся в человеке потому, что в его форме пять внутренностей. Если пять внутренностей не повреждены, человек умен; если пять внутренностей больны, человек впадает в помрачение, а помрачение приводит к слабоумию. После смерти человека пять внутренностей сгнивают, пяти основным нравственным качествам негде поместиться. То, в чем прячется разум, погибло, то, что позволяет проявлять разум, исчезло» (Лунь-хэн, § Лунь сы). Другими словами, в форме человека пять внутренностей, в них заключены частицы пяти основных нравственных качеств, и эти частицы обладают духовной чувствительностью. Отсюда следует, что, если пять внутренностей в теле человека в порядке, его до краев наполняет дух; если же они не в порядке, «дух впадает в помрачение». Когда форма умирает, а пять внутренностей сгнивают, вслед за этим исчезает и дух. В связи с этим Ван Чун делает заключение: «Для образования формы необходимы частицы, для того чтобы частицы обрели сознание, необходима форма. Если в Поднебесной не бывает одного пылающего пламени, как могут существовать одни обладающие сознанием частицы без формы?» (Лунь-хэн, § Лунь сы).

Хотя Ван Чун не представлял, что дух — это функция больших полушарий мозга он утверждает, что дух зависит от пяти внутренностей в теле человека. Это материалистический взгляд, а заключение Ван Чуна показывает, что он сделал в высшей степени ценное материалистическое обобщение существовавших в его время взглядов на отношения между формой и духом.

14—413

В период жизни Ван Чуна под влиянием учения о взаимном воздействии неба и человека и теологических учений, связанных с предсказаниями религиозного характера и толкованиями к классическим конфуцианским сочинениям, широкое распространение получили учения о бессмертии души и существовании духов, которые Ван Чун, исходя из своего материалистического учения о форме и духе, подвергал острой критике. Ван Чун недвусмысленно указывал: «Некоторые люди говорят, что после смерти человек превращается в духа, обладающего сознанием и возможностями вредить другим. Если попытаться проверить это на живых существах, то оказывается, что человек после смерти не становится духом, не обладает сознанием и не может вредить людям» (Лунь-хэн, § Лунь сы). Почему? Да потому, что «человек живет благодаря чистым частицам, а после его смерти чистые частицы уничтожаются. Существовать чистые частицы могут только благодаря кровеносным сосудам. После смерти человека кровеносные сосуды перестают действовать, с их гибелью уничтожаются чистые частицы, после их уничтожения форма гниет и, сгнив, превращается в землю. Из чего же может появиться дух?» (Лунь-хэн, § Лунь сы). Этим Ван Чун хотел сказать, что после смерти человека его тело гниет, дух рассеивается, сознание исчезает, так как же человек может превратиться во вредящего людям духа?

На примере естественного скопления и рассеивания первоначальных животворных частиц Ван Чун доказывает, что после смерти человек не обладает сознанием и не может стать духом. Он говорит: «Человек после смерти не может стать духом, поэтому он также не может обладать сознанием. Как можно подтвердить это? До рождения нет сознания. Не родившийся человек находится среди первоначальных животворных частиц, а после смерти снова возвращается к первоначальным животворным частицам. Когда первоначальные животворные частицы приходят в смятение, среди них находятся и частицы человека. Если до рождения человек не обладает сознанием, а после смерти снова возвращается туда, где нет сознания, откуда может быть сознание?» (Лунь-хэн, § Лунь сы). Это означает, что человек создан из первоначальных животворных частиц и после смерти снова возвращается к этим частицам. До рождения человека частицы не обладают сознанием, поэтому, когда человек после смерти возвращается к частицам, он снова лишается сознания и тем более не может стать духом. Здесь Ван Чун рассматривает жизнь и смерть как превращение естественных материальных частиц и, что особенно ценно, подходит к мысли о неуничтожимости материи.

Кроме того, в вопросах, связанных с жизнью и смертью, Ван Чун проявляет в определенной степени диалектический подход. Он говорит: «Среди существ, имеющих кровеносные сосуды, нет таких, которые бы не рождались, а родившись, не умирали. Из факта рождения существа становится известной необходимость

его смерти. Небо и земля не рождались, поэтому они не умирают. Темное и светлое начала не рождались, поэтому они не умирают. Смерть — результат жизни, жизнь подтверждает смерть. Ведь все, что имеет начало, всегда кончается, все, что кончается, всегда имеет начало. Только в том случае, если бы не было смерти, люди жили бы вечно и не умирали» (Лунь-хэн, § Даосюй). Здесь Ван Чун указывает на диалектическую связь жизни и смерти, т. е., если существует жизнь, непременно существует и смерть, если существует смерть, непременно существует и жизнь, жизнь и смерть взаимно подтверждают друг друга. Такой взгляд решительно опровергает распространенные в тогдашнем обществе суеверия, говорившие о том, что «человек может стать бессмертным, вечно жить и не умирать», и в то же время наносит удар по идеалистической метафизике, занимавшей тогда господствующее положение.

Если человек не может после смерти стать духом, почему тогда некоторые говорят, что они видели духов? Ван Чун объясняет это, основываясь на данных физиологии и психологии человека. Он говорит: «Духи между небом и землей — это не духи умерших, представления о них возникают в связи с думами и тревогами людей. Как же они возникают? Из-за болезни человек беспокоится и боится, а из-за беспокойства и боязни придумывает себе духов. Когда человек не болеет, он не испытывает страха и боязни, но, когда заболевает и лежит на циновке, к нему приходят страх и боязнь, из-за чего и появляются духи; страх и боязнь вызывают беспокойство, а из-за беспокойства глаза видят несуществующее» (Лунь-хэн, § Дингуй). Другими словами, то, что человек якобы видит духов, объясняется не тем, что духи действительно существуют, а болезнями, нервными расстройствами и беспокойствами, которые, вместе взятые, вызывают галлюцинации, при которых кажется, что видишь духа, а на самом деле это всего лишь воображение. Взгляд Ван Чуна — что люди видят духов в связи с болезнями, но фактически это не что иное, как галлюцинация,— безусловно, правилен. Однако Ван Чун не видел социальных причин, вызывающих веру в духов, а именно того, что вера в духов умышленно распространялась правящим классом с помощью суеверий религиозного характера для одурманивания народа и собственного утешения, но, учитывая его классовое происхождение и эпоху, в которую он жил, такие взгляды имеют свое историческое оправдание.

Распространяя идеи атеизма, в теоретическом отношении Ван Чун пропагандировал материализм и боролся с идеализмом, а на практике выступал за скромные похоронные обряды и возражал против пышных. Он пишет: «Ныне мной написаны параграфы „Лунь сы“ и „Сывэй“, в которых показывается, что у умерших нет сознания и они не могут стать духами. Надеюсь, что читатели поймут, в чем тут дело, и будут проявлять еще большую умеренность в скромных похоронах. В этом проявится польза от сочи-

нения „Лунь-хэн“» (Лунь-хэн, § Дуйцзо). Нельзя не отметить, что атеизм Ван Чуна представлял острую критику дурных обычаев, в силу которых «в мире ценили пышные похороны», «истощали средства, служа духам, опустошали дома, провожая умершего» (Лунь-хэн, § Боцзан).

В силу классовой ограниченности и особенностей эпохи атеизм Ван Чуна не вполне последователен. Например, объясняя различные явления, связанные с духами, он признает, что «духи — это предметы, не отличающиеся от человека. Между небом и землей духи обычно находятся за границами четырех пределов, но часто посещают Срединное государство, смешиваются с людьми и являются злыми существами» (Лунь-хэн, § Дингуй). Ван Чун прилагал много усилий в своих попытках объяснить с помощью учения о первоначальных частицах странные явления, связанные с духами. Он называет духов «наваждением», а «наваждением» считает «темные животворные частицы». Таким образом, то, что он отрицает сам, здесь используется как предпосылка; поэтому учение о первоначальных частицах не только не противопоставляется вере в духов, а, наоборот, превращается в средство для доказательства их существования, что полностью противоречит его исходным позициям. Оказавшись из-за этого противоречия в безвыходном положении, Ван Чун был вынужден заявить: «Пути неба трудно узнать, души умерших и духи скрыты в темноте» (Лунь-хэн, § Дингуй), не решившись полностью и последовательно отрицать существование духов. Следует, однако, подчеркнуть, что в древности, когда не могли еще дать научного объяснения различным природным явлениям, этого было трудно избежать.

3.3. УПОР НА МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКУЮ ТЕОРИЮ ПОЗНАНИЯ, ПОДКРЕПЛЕННУЮ ПРАКТИКОЙ

В ходе борьбы с трансцендентализмом, распространявшимся учением о взаимном воздействии неба и человека, а также с суевериями, связанными с предсказаниями и толкованиями к классическим конфуцианским сочинениям, Ван Чун создал материалистическую теорию познания, подчеркивая в ней исключительно важную роль практики.

Начиная с Дун Чжуншу последователи учения о взаимном воздействии неба и человека, а также верившие в предсказания и толкования к классическим конфуцианским сочинениям не только упорно распространяли взгляд о божественном происхождении власти правителя, но и утверждали, что мудрые «знают вперед на тысячу лет, знают назад на протяжении десяти тысяч поколений; обладают только им присущей ясностью зрения, только им присущей остротой слуха; когда что-нибудь возникает, они сразу же дают ему имя, знают все сами; не учась, понимают все сами, не спрашивая» (Лунь-хэн, § Шичжи). Кроме того, в толкованиях к классическим конфуцианским сочинениям приводилось немало

вымышленных историй о способностях мудрецов познавать грядущее. Например, Конфуций якобы еще при жизни знал, что против него выступит циньский император Ши-хуан и уничтожит его сочинения, что появится Дун Чжуншу, который приведет в порядок его учение и будет распространять его идеи. Все это Ван Чун считал «пустыми, вздорными разговорами», которым никак нельзя верить. Он ясно указывал: «Между небом и землей, среди существ, в которых течет кровь, нет знающих от природы» (Лунь-хэн, § Шичжи). Ван Чун признавал, что мудрые по сравнению с обычными людьми обладают более глубокими знаниями, но он считал, что это приобретается только учением и выяснением мнений других, заявляя: «Знать самому без учения, понимать самому без расспросов — такого не бывало ни в древности, ни в настоящее время» (Лунь-хэн, § Шичжи), чем опровергал трансцендентальный взгляд «знать от рождения».

Ван Чун считал, что для приобретения знаний необходим контакт с предметами внешнего мира с помощью органов слуха и зрения. Он говорил: «Подлинное не могут знать от природы ни мудрецы, ни умные, для определения подлинного необходимо полагаться на уши и глаза. Полагаясь на уши и глаза, думают и принимают решение в отношении того, что можно познать, а в отношении того, чего не могут познать, расспрашивают и размышляют. Все дела в Поднебесной, все предметы во Вселенной, которые можно познать путем размышлений, позволяют даже глупому вскрыть заключенную в них сущность, а то, что нельзя познать путем размышлений, даже самый мудрый не в состоянии уразуметь» (Лунь-хэн, § Шичжи). Это говорит о том, что человек в первую очередь должен «определить подлинное», полагаясь на органы слуха и зрения, и только на этой основе он может, «подумав, принять решение», т. е. понять объективно существующие явления и предметы. Если не слушать и не видеть с помощью чувств, нельзя получить впечатление от объективных предметов, ибо «без услышанного и увиденного нет представления о положении вещей» (Лунь-хэн, § Шичжи), и, естественно, в этом случае нельзя говорить о подлинном познании явлений и предметов.

Особого внимания заслуживает то, что Ван Чун придавал большое значение знаниям и навыкам, полученным на основе накопленного опыта. Он писал: «В столице царства Ци из поколения в поколение занимаются вышиванием, и нет ни одной, даже самой заурядной женщины, которая не умела бы делать этого; в городе Сян распространен обычай ткать шелковые ткани с затканным узором, и нет ни одной, даже самой глупой женщины, которая бы не была искусна в этом. Они ежедневно видят эти занятия, ежедневно занимаются ими, и их руки привыкли к ним. Однако даже самый талантливый человек, никогда не видевший этого, и даже самая искусная мастерица, никогда не занимавшаяся этим, если они занимаются даже самыми необыкновенными дру-

гими делами или же обладают удивительным мастерством,— если заставить их мельком посмотреть на эти занятия, им сначала покажется, что это легкая работа, но, взявшись за нее, они проявят бестолковость. Ныне, рассуждая о делах, не говорят о малом опыте, а говорят о недостаточных способностях, не говорят, что подобными делами не занимались, а говорят о недостаточности знаний, что противоречит истине» (Лунь-хэн, § Чэнцай). Другими словами, знания и сноровка приобретаются практическим опытом, если каждый день видеть и делать, то даже такие трудные работы, как вышивание и изготовление шелковых тканей, могут быть успешно выполнены самыми заурядными или глупыми женщинами, и, наоборот, если не видеть и не заниматься чем-нибудь, то даже самые талантливые люди и самые искусные мастерицы не справятся даже с легкой работой. Однако люди говорят не о недостатке опыта, а об отсутствии ума, что, конечно, неправильно. Взгляд Ван Чуна, согласно которому практический опыт является источником знаний и сноровки, совершенно противоположен трансцендентальному взгляду «знать от рождения».

Кроме того, Ван Чун считал, что нельзя останавливаться только на уровне «услышанного и увиденного», а необходимо подниматься до рационального знания, только в этом случае возможно отделить истинное от ложного и установить подлинное положение предмета. Он говорил: «Если устанавливать истинное и ложное по внешним признакам, верить услышанному и увиденному на стороне без осмысления самим собой, это значит рассуждать с помощью ушей и глаз, а не объяснять смысл с помощью сердца. Если рассуждать с помощью ушей и глаз, это значит говорить о пустых образах, если говорить о пустых образах, это значит ложно представлять реальные дела. Поэтому для определения истинного и ложного нужны не только уши и глаза, но необходимо прибегать и к сердцу. Мо-цзы, чтобы понять предмет, не прибегал в рассуждениях к сердцу, а только верил услышанному и увиденному, и, хотя результаты были как будто ясны, тем не менее истина оказалась нарушенной» (Лунь-хэн, § Боцзан).

Эти рассуждения свидетельствуют о том, что объективно существующие предметы часто воспринимаются как видимость (пустой образ), и если полагаться только на органы зрения и слуха, то отражаемое ими, вполне возможно, не будет отражением действительности. Для того чтобы получить правильное отражение, необходимо «прибегать к сердцу», к «объяснению внутри себя», т. е. необходимо производить проверку с помощью рационального знания, и только это позволяет определить истинное и ложное. Хотя Мо-цзы в своих рассуждениях о духах привлекал много примеров, внешне казавшихся, что «результаты ясны», фактически же это только видимость, не соответствующая объективной действительности, полученная «без рассуждений в сердце,

основанная только на вере в увиденное и услышанное», в результате чего иллюзия принимается за реальность. Так Ван Чун критиковал эмпиризм Мо-цзы, признававшего «действительность передаваемого ушами и глазами».

Обосновывая значение рационального знания, Ван Чун прибегает к методу аналогии. Он пишет о необходимости «подражать сходным делам, чтобы увидеть (грозящую) беду, исследовать опыт прошлого для решения надвигающихся дел» (Линь-хэн, § Шичжи), т. е., проводя аналогию с подобными же делами, имевшими место в прошлом, можно предугадать успех или неудачу, счастье или беду, что сулит новое дело, а на основании прошлого или настоящего опыта можно определить, какие будут получены результаты. Ван Чун считал, что мудрые могут предвидеть заранее будущее не потому, что они обладают «знаниями духов», а потому, что они могут «прикидывать в уме и делать выводы по схожему, в самом начале видеть конец» (Лунь-хэн, § Шичжи); «исследовать предзнаменования и проверять следы, доискиваться причины в сходных делах» (Лунь-хэн, § Шичжи). Таким образом, в своих теоретико-познавательных выводах Ван Чун разоблачает идеи, содержащиеся в толкованиях к классическим конфуцианским сочинениям о том, что мудрый человек может знать наперед, что будет через тысячу лет, и знает все, что произошло на протяжении десятков тысяч поколений в прошлом.

В теории познания Ван Чун особенно большое внимание уделяет практике. Он считал, что для определения истинности каждого знания, каждого учения необходимо исходить из их соответствия объективной действительности. Он говорит: «Если рассуждения противоречат истине и в них не приводится фактических доказательств, то, как бы ни был приятен смысл слов, они не найдут поддержки в народе» (Лунь-хэн, § Чжиши); «дела, не подтвержденные результатами, рассуждения, не подтвержденные доказательствами,— пустая и вздорная болтовня, и, хотя они и насыщены добродетелью, люди не поверят им» (Лунь-хэн, § Боцзан). Дугими словами, знания и теория должны соответствовать объективной реальности, подтверждаться практическими результатами, и все, что соответствует практическим результатам, истинно, а в противном случае — ошибочно. Даже учения, приятно воспринимающиеся на слух, но противоречащие практическим результатам, будут отвергаться людьми. Ван Чун не выдвигает, да и не мог выдвинуть, положения, что практика — критерий истины, но он принимает за критерий истины объективную реальность и практические результаты, а это уже ценный вклад в историю развития материалистической теории познания.

Ван Чун рассматривал практическое «применение любого предмета» как цель знания и высказывался за единство знания и его практического применения. Он говорил: «Попадая в горы и видя деревья, знаешь высоту каждого дерева; попадая в поле и видя траву, знаешь величину каждой травинки; однако, если не можешь

срубить дерево, чтобы построить дом, или сорвать траву, чтобы приготовить лекарство, это показывает, что трава и деревья не могут быть использованы... Во всем ценится постижение, возможность применять предмет. Если же только наизусть читать тексты и декламировать стихи, взятые более чем из тысячи сочинений, это будет подобно словам попугая, умеющего говорить» (Лунь-хэн, § Чаоци). Можно знать многие травы и деревья, но не знать, как их употреблять для постройки дома или приготовления лекарства; можно прочитать много книг, но не уметь использовать их для объяснения истины или написания сочинения. Ван Чун подчеркивает, что цель всякого знания и теории — в применении их на практике, и в этом плане он критикует распространенные в его время «пустые, вздорные слова», оторванные от действительности.

Теория познания Ван Чуна примитивна и прямолинейна. Он упорно подчеркивает значение услышанного и увиденного ушами и глазами и прошлый опыт. Он говорит о связи знаний с практикой, но «ежедневно видеть» и «ежедневно делать», с его точки зрения, связано главным образом с практической деятельностью отдельного человека, а не с тем, что мы называем общественной практикой. Хотя Ван Чун не отрицал роль рационального знания, но он не понимал диалектической связи рационального и чувственного моментов познания. Критикуя Мо-цзы, «верившего только услышанному и увиденному», он фактически и сам чрезмерно преувеличивал значение чувственного опыта, а поэтому в его теории познания довольно резко выражена склонность к эмпиризму. Эта ограниченность теории познания Ван Чуна определяется его классовой принадлежностью и историческими условиями той эпохи, в которую он жил.

3.4. ПРОГРЕССИВНЫЙ ВЗГЛЯД НА ИСТОРИЮ И ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О ПРЕДОПРЕДЕЛЕННОСТИ СУДЬБЫ

Ван Чун придерживался материалистических взглядов на историю, но этим взглядам присущи двойственные особенности — прогрессивность и консерватизм, воинственность и соглашательство.

Ван Чун считал, что общество поступательно развивается, и отвергал те учения, которые требовали возврата к древности и ее почитанию. Настаивавшие на возврате к древности считали: «В глубокой древности люди были высоки ростом и красивы, крепки, жили около ста лет; в более позднее время люди стали ниже ростом и безобразными, начали умирать преждевременно, в молодом возрасте»; «в глубокой древности люди были просты и легко поддавались перевоспитанию, в более позднее время люди стали утонченными, и ими трудно управлять» (Лунь-хэн, § Циши), т. е. тело и мышление человека в настоящее время уступает тому, что имело место в древности.

Все эти рассуждения Ван Чун считал вздорными, возникшими из-за «стремления возвысить древность и принизить современность, преувеличить услышанное и принизить увиденное». Отвергая подобные взгляды, Ван Чун писал: «Первоначальные животворные частицы соединяются вместе без всяких изменений как в древности, так и современности и существуют для образования формы. В чем здесь может быть различие? Ведь при существовании одинаковых животворных частиц приобретается одинаковая природа, при одинаковой природе — одинаковая форма, при одинаковой форме одинаковы и красота, и безобразие, при одинаковых красоте и безобразии одинаковы и преждевременная смерть, и долголетие» (Лунь-хэн, § Циши): «В глубокой древности люди были наделены пятью основными нравственными качествами, в более позднее время люди также наделены этими же пятью качествами. Как те, так и другие наделены одинаковыми пятью нравственными качествами потому, что они рождаются, получив одинаковые животворные частицы; почему же в глубокой древности люди были просты, а в более позднее время стали утонченными? Они видят, что в глубокой древности народ пил кровь и ел сырое мясо, не имел пяти видов злаков для еды, в более позднее время стали копать землю, делая колодцы, пахать землю и сеять злаки, пить колодезную воду и есть зерно, применять (при приготовлении пищи) воду и огонь. Они видят также, что в глубокой древности жили в пещерах, одевались в шкуры диких животных и птиц, а в более позднее время сменили пещеры на дома, появились украшения из тканей и полотна; поэтому и говорят, что в глубокой древности люди были просты, а в более позднее время стали утонченными» (Лунь-хэн, § Циши).

Другими словами, как в древние времена, так и в современности люди рождаются, получив одинаковые первоначальные животворные частицы, поэтому по своим природным физическим и умственным качествам они должны быть одинаковыми. Но в древности люди пили кровь и ели сырое мясо, жили в пещерах и норах, одевались в звериные шкуры. Современные же люди пьют колодезную воду, питаются зерном, живут в домах, носят одежды из тканей и полотна. Это свидетельствует только о прогрессе человека, и разве можно утверждать, что современность хуже древности? Таким образом, Ван Чун опровергает взгляды, требовавшие возврата к древности, выражавшие преклонение перед древностью и критиковавшие современность.

С другой стороны, из утверждения, что физические и умственные качества древних ничем не отличались от физического и умственного развития современников, Ван Чун делает ошибочный вывод: «Императоры и ваны, управляя государством, на протяжении сотен поколений шли по одному и тому же пути; народ при бракосочетаниях во все времена придерживался одинаковых правил поведения» (Лунь-хэн, § Циши). Ван Чун видел причины развития человечества в развитии материальной культуры, но он

не понимал причин развития политической системы после вступления человечества в классовое общество.

Ван Чун выступал против идеализма, распространяемого учением о взаимном воздействии неба и человека, и суеверий, связанных с предсказаниями и толкованиями к классическим конфуцианским сочинениям, утверждавших, что судьба общества зависит от мудрых, получивших мандат от Неба. Он считал, что основная причина подъема или упадка общества, спокойствия или беспорядков заключается в естественных «сельскохозяйственных сезонах года», непосредственная причина связана с условиями материальной жизни людей, а не с деятельностью мудрых, правящих на основе полученного от неба мандата. Ван Чун пишет: «Причина беспорядков во Вселенной не в том, что в ней много воров и разбойников. Все происходит из-за нехватки зерна в пище, вследствие чего народ не в состоянии выносить голод и холод... Уступчивость рождается в достатке, споры возникают при недостатках. Если зерна достаточно и пищи вдоволь, появляются стремления соблюдать правила поведения и долг; когда правила поведения соблюдаются, а долг выполняется, создается основа для спокойствия и мира... правила поведения и долг соблюдаются при наличии достаточного количества зерна. Урожай зерна бывает хорошим и плохим, что зависит от природных условий года. Если в течение года происходят наводнения и засухи, пять видов злаков не родятся, и это является не результатом характера управления, а метеорологическими условиями года» (Лунь-хэн, § Чжици). Другими словами, порядок или беспорядок в обществе, подъем или упадок морали определяются количеством имеющегося зерна, «количество которого зависит от метеорологических условий года».

Ван Чун отрицал идеалистический взгляд, согласно которому историю творят герои, и пытался рассматривать человеческое общество как находящееся в процессе естественных изменений, которые происходят независимо от воли людей, и в этом утверждении есть доля истины. Однако, отрицая определяющую роль правителя в истории, он полностью отрицает и их влияние на историю, заявляя: «Порядок или беспорядок во Вселенной зависит от времени, а не от управления, спокойствие или опасности в государстве зависят от сезонов, а не от наставлений. Мудрый или не мудрый правитель, ясное или запутанное управление не в состоянии ничего ухудшить или улучшить» (Лунь-хэн, § Чжици). Взгляд, что правитель и все осуществляемые им политические мероприятия не играют никакой роли в истории общества, конечно, ошибочен.

Ван Чун рассматривает политическое состояние общества, его моральное лицо и экономическое положение как единое целое и считает, что материальные условия жизни определяют духовное лицо и политическое состояние общества, и эта мысль, безусловно, правильна. Однако он не понимал связи между материальными

условиями жизни общества и социально-экономической системой, т. е. не видел классовой эксплуатации и угнетения, непосредственно связывал условия материальной жизни с хорошим или плохим урожаем, считал «сельскохозяйственные условия года» за конечную, единственную причину, определяющую историю человечества, в которой человек не играет никакой роли, и таким образом впадал в исторический фатализм.

Ван Чун возражал против учения о взаимном воздействии неба и человека, согласно которому богатство и знатность, бедность и низкое положение, жизнь и смерть, долголетие и преждевременная смерть определяются небом, и, объясняя эти явления с точки зрения образования природы из первоначальных животворных частиц, выдвинул учение о предопределенности судьбы. Он говорил: «Встречи всех людей парами и случающиеся с ними беды зависят от судьбы. Судьба определяет жизнь и смерть, долголетие и преждевременную кончину, судьба же определяет знатность и низкое положение, бедность и богатство. Начиная от правителя до простого человека, от мудрого до глупого, для всех, имеющих голову и глаза, для всех, в ком течет кровь, существует судьба. Если судьбой предназначено быть бедным и занимать низкое положение, то, несмотря на богатство и знатность, придется испытать беды и несчастья. Если судьбой предназначено быть богатым и знатным, то, несмотря на бедность и низкое положение, придется столкнуться со счастьем и благополучием. Поэтому, если судьба определит знатность, она достигается, несмотря на низкое положение; если судьба предопределяет бедность, богатству создается опасность. Поэтому богатству и знатности как бы помогают духи, бедность и низкое положение как бы вызывают души умерших» (Лунь-хэн, § Минлу). Другими словами, все в жизни человека определено судьбой, и эту судьбу никто не может изменить.

Здесь Ван Чун фактически соглашается с утверждением: «Для жизни и смерти существует судьба, богатство и знатность зависят от неба» (Лунь юй, гл. 15), но он возражает лишь против того, что судьба зависит от неба или душ умерших и духов. Исходя из учения об образовании природы из первоначальных животворных частиц, Ван Чун считает, что судьба определяется различными полученными от рождения частицами. Он пишет: «На небе есть сто чиновников и имеются различные звезды. Небо испускает животворные частицы, а звезды распространяют дух. В животворных частицах, испускаемых небом, находится дух, распространяемый звездами. Человек рождается, получив частицы, растет, содержа в себе частицы, и, если получает частицы, сулящие знатность, становится знатным, а если получает частицы, сулящие низкое положение,— занимает низкое положение. Знатность и служебные ранги бывают высокими и низкими, богатство и имущество бывают большими и малыми, все это получается в зависимости от высокого или низкого положения звезд и их величины» (Лунь-

хэн, § Мин-и); «Будет ли судьба каждого человека счастливой или несчастливой, определяется тогда, когда отец и мать испускают животворные частицы» (Лунь-хэн, § Мин-и). Другими словами, судьбы людей неодинаковы из-за того, что рассеиваемый звездами дух во время испускания небом частиц различен. Некоторые звезды сулят богатство и знатность, и человек получает от них дух, делающий его богатым и знатным. Другие звезды сулят бедность и низкое положение, поэтому человек, получивший от них дух, становится бедным и занимает низкое положение. Кроме того, Ван Чун считал, что судьба быть богатым и знатным, бедным и низким по положению определяется уже в чреве матери.

Объясняя смысл судьбы, Ван Чун имел целью показать на основе учения об образовании природы из первоначальных животворных частиц природу общественных явлений и опровергнуть взгляды о воле неба, распространявшиеся телеологическими учениями. Однако из-за того, что он не смог объяснить жизнь и смерть, долголетие и преждевременную кончину с точки зрения физиологических закономерностей, не смог объяснить знатность и низкое положение, богатство и бедность с классовых позиций, он не смог дать и правильного ответа о природе этих социальных явлений. Не понимая основных различий между обществом и природой, Ван Чун полагал, что жизнь и смерть, долголетие и преждевременная кончина, богатство и бедность, знатность и низкое положение определяются первоначальными животворными частицами, и пытался с помощью закономерностей природы объяснить общественные явления. Он не смог правильно истолковать отношения между необходимостью и случайностью, а поэтому рассматривал каждую случайность как абсолютную необходимость. Отсюда неизбежный вывод о предопределенности судьбы. Хотя в учении Ван Чуна и в учении о взаимном воздействии неба и человека есть различия, однако с точки зрения их классовой сущности, например в вопросе о покорности людей судьбе и отказе от борьбы, между ними нет коренных расхождений.

Учение Ван Чуна о предопределенности судьбы имеет классовые корни. Будучи выходцем из мелкого, бедного рода, Ван Чун не имел сил бороться с притеснениями со стороны знатных аристократических домов, а мог только подчиняться судьбе, он также не ратовал за выступления угнетаемых крестьян против правящего класса и требовал от крестьян покорности судьбе.

Хотя философия Ван Чуна страдает определенными недостатками, тем не менее, восприняв доциньские материалистические традиции, впитав в себя достижения астрономии, медицины и других естественных наук, он создал материалистическое учение о природе, в основе которой лежит идея о первоначальных животворных частицах. Он был воинствующим критиком официальной философии, проповедовавшим учение о взаимном воздействии неба и человека и выступавшим против суеверий, распространяв-

шихся предсказаниями и толкованиями к классическим конфуцианским сочинениям, и этим поднял на новую, более высокую ступень примитивный материализм в Древнем Китае. Его материализм и воинствующий дух оказали большое влияние на последующие поколения материалистов. В дальнейшем Фань Чжэнь, Чжан Цзай, Ван Фучжи, Дай Чжэнь и др., жившие в различные исторические эпохи, восприняли и еще более развили его материалистические идеи.



Философия при Вэй, Цзинь, Южных и Северных династиях

1. ОСОБЕННОСТИ ИЗМЕНЕНИЙ В ИДЕОЛОГИИ И ФИЛОСОФСКОЙ БОРЬБЕ ПРИ ВЭЙ, ЦЗИНЬ, ЮЖНЫХ И СЕВЕРНЫХ ДИНАСТИЯХ

Триста шестьдесят девять лет, начиная с 220 года, когда на смену династии Хань пришел Цао Пи, и до 589 года, когда Ян Цзянь уничтожил династию Чэнь, вошли в историю под названием периода Вэй, Цзинь, Южных и Северных династий.

В политическом отношении особенность этого периода заключается в установлении диктатуры родовитых землевладельцев, которые появились в процессе развития влиятельных землевладельческих родов, существовавших при Восточной Хань. Они владели обширными земельными площадями, имели огромное количество рабов, пользовались привилегиями в области экономики, политики и культуры, например освобождались от уплаты налогов, исполнения трудовых повинностей и т. д. Родовитые землевладельцы, отличаясь крайней жестокостью, вели распутный образ жизни и вели междоусобную борьбу. В этот период крайне обострились классовые и национальные противоречия. Например, при Западной Цзинь произошло восстание под руководством Ли Тэ и Ли Лю, в конце Северной Вэй вспыхнуло восстание народностей, проживавших в шести крепостных районах, в конце Восточной Цзинь

подняли восстание Сунь Энь и Лу Сюнь, а при Южной Ци произошло восстание под руководством Тан Юя. Все эти восстания в той или иной мере расшатывали господство родовитых землевладельцев.

В этот период получили новое развитие наука и техника. В период существования трех государств (Вэй, Шу и У) Лю Хуэй написал примечания и объяснения к сочинению «Искусство счета в девяти частях», открыл способ измерения физических тел на расстоянии, внеся этим важный вклад в математику и топографию. При Западной Цзинь Ян Цзюнь в результате длительных наблюдений и изысканий пришел к выводу, что «земля имеет форму, а небо лишено тела». Цзу Чунчжи, живший при Южных и Северных династиях, произвел самый точный для его времени во всем мире расчет значения числа π. При составлении календаря *Дамин ли* (календарь, составленный в эру правления Да-мин) впервые в истории календаря в Китае была использована прецессия. На медном небесном глобусе, сделанном Цянь Лэчжи, помечено 1464 звезды. При Северной Вэй Цзя Сысе написал сочинение «Циминь яошу (Главные способы управления народом)», в котором систематизировал и обобщил опыт, накопленный в сельскохозяйственном производстве в Древнем Китае, описал характер почв, системы обработки земли, методы селекции и способы применения удобрений. В период существования трех государств Чжан Чжунцзин написал книгу «Шаньхань лунь (Рассуждения о болезнях, вызванных простудой)», в которой дал анализ диагностики заболеваний, исходя из учения о темном и светлом началах. В дальнейшем Ван Шухэ, исходя из учения Чжан Чжунцзина, написал сочинение «Мо цзин (Основная книга о пульсе)», в которой дано систематическое объяснение связи между физиологией, патологией и заболеваниями. Прогресс в области науки и техники дал толчок для развития философии.

В области философии изменение экономической и политической жизни при династиях Вэй и Цзинь нашло отражение в учении *сюаньсюэ* (учении о глубочайшем). Появление термина *сюаньсюэ* связано с афоризмом из сочинения «Лао-цзы»: «Переход от одного глубочайшего к другому — дверь ко всему сокровенному» (Лао-цзы, § 1). Последователи учения о глубочайшем высоко ценили и превозносили сочинения «Лао-цзы», «Чжуан-цзы» и «Чжоускую Книгу Перемен», называя их «тремя глубочайшими» *(сань сюань)*.

Учение о глубочайшем исходило из того, что «небытие — это корень», что необходимо, обретя смысл, забывать слова», «немногочисленным управлять многочисленными на основе недеяния», чтобы заставить народ «не стремиться к желаниям», «не стремиться к действиям», а покорно подчиняться господству родовитых землевладельцев. На первый взгляд кажется, что идеалистическое учение о глубочайшем далеко уходит от реальности, на самом же деле оно было самым тесным образом связано с проис-

ходившей в то время борьбой между угнетателями и угнетенными.

Учение о глубочайшем, появившееся при династиях Вэй и Цзинь, пришло на смену теологическому идеализму, господствовавшему при двух династиях Хань. Теологическое учение Дун Чжуншу и суеверия, распространявшиеся в толкованиях к классическим конфуцианским сочинениям, после двух крупных крестьянских восстаний, а также критики со стороны Ван Чуна и других мыслителей-материалистов находились в жалком состоянии и не могли использоваться как средство обмана народа.

Экономическая, политическая и идеологическая борьба, начавшаяся при двух династиях Хань, потребовала от последователей учения о глубочайшем отказа от телеологии и суеверий и создания более тщательно разработанной идеологической системы. Еще Ван Чун критически использовал некоторые идеи Лао-цзы, а сторонники учения о глубочайшем нашли в сочинении «Лао-цзы» теоретическую основу для обоснования своих взглядов. В области морали сторонники учения о глубочайшем придерживались взглядов «школы служилых». Недеяние «Лао-цзы», нигилизм «Чжуан-цзы», мистицизм «Чжоуской Книги Перемен», деление на высших и низших, уважаемых и подлых «Лунь юя» — вот идеи, которые были использованы последователями учения о глубочайшем для обоснования и доказательства своих взглядов. Свои идеи они выражали в толкованиях к этим сочинениям, но в противоположность другим исследователям классических сочинений, скрупулезно выяснявших значение отдельных фраз и слов, вырванных из текста, главное внимание уделяли абстрактным умозрительным выводам. Их взгляды — не голое, неприкрытое заимствование чужих мнений, а творческое их переосмысление.

Поскольку между родовитыми домами существовали различные противоречия, в учении о глубочайшем также возникли различные течения, между которыми имелись противоречия и велась борьба, однако в области онтологии, ставившей на первое место небытие, и в теории познания, выступавшей за мистическое непосредственное восприятие, все эти течения в основном были едины.

«Уважение к небытию» и «презрение к бытию», о чем говорит учение о глубочайшем, могли легко привести к разложению и упадничеству, к пренебрежению своими обязанностями, необузданному стремлению к наслаждениям, отказу от действующих установлений и разрушению феодальных порядков, что, конечно, не отвечало интересам феодальных правителей. К тому же рассуждения о далеком и таинственном небытии, глубина которого не поддается измерению, могли получить распространение только среди интеллигентных чиновников.

Иначе обстояло дело с буддизмом. Социальные беспорядки, тяжелые условия жизни способствовали распространению буддизма, явившегося в руках правителей удобным и эффективным духовным оружием, а учение о глубочайшем, возникшее при династиях Вэй и Цзинь, в период Южных и Северных династий стало

постепенно утрачивать свое влияние. Правители весьма активно поддерживали и распространяли буддизм, который при лянском императоре У-ди был объявлен государственной религией. После этого буддизм превратился в мощную идеологическую силу. Обращение к монахам и поклонение Будде стали всеобщим явлением.

Особенность философской борьбы в период Вэй, Цзинь, Южных и Северных династий заключалась в борьбе материализма с идеалистическим учением о глубочайшем, материалистического атеизма с буддийским идеализмом.

При династиях Вэй и Цзинь идеалисты Хэ Янь и Ван Би выдвинули идею об «уважении к небытию», считая, что за пределами реального мира существует субстанция, которую они называли «небытием», или *дао*. В реальном мире все порождено этим «небытием», или *дао*. Материалисты Пэй Вэй и др., отрицая положение «уважать небытие», выдвинули положение об «уважении бытия», считая, что абсолютное небытие никак не может породить бытие. Противостоящие друг другу понятия «уважать небытие» и «уважать бытие» являлись основными идеями в философии того времени.

По содержанию и глубине философские споры при династиях Вэй и Цзинь по проблеме «бытия» и «небытия» значительно превосходили диспуты, имевшие место при двух династиях Хань. Разгоревшиеся при двух династиях Хань споры вокруг отношений между небом и человеком сосредоточивались на конкретных предметах и носили ярко выраженный характер непосредственного восприятия. При династиях Вэй и Цзинь философские споры вокруг «бытия» и «небытия» носили совершенно иной характер; поднимаемые в них вопросы уже не сводились к конкретным предметам, а переносились в область абстрактного мышления, и в них обсуждались такие философские категории, как бытие и небытие, корень и вершина, один и многие, движение и покой, тело и применение, слово и смысл и т. д.

При Южных и Северных династиях развернулись большие острые дискуссии между материализмом и буддийским идеализмом, в центре которых стояла проблема отношения между формой и духом. Споры по этому вопросу начались уже в доциньский период. Еще Сюнь-цзы выдвинул материалистическую идею о том, что «форма образуется, и рождается дух». При Восточной Хань Хуань Тань и Ван Чун также рассматривали эту идею с материалистических позиций и использовали для ее объяснения знаменитую метафору о топливе и огне, похожую на связь огня с восковой свечой; сгорает свеча, исчезает огонь, разрушается форма, прекращает существовать и дух.

Основная идея буддизма — неуничтожимость духа. Все его догмы, например догма о поступках в предшествующей жизни, неизбежно проявляются и в этой жизни; догма о наказаниях в виде трех возвращений к смертному состоянию, догма о рае и аде построены на этой основной идее. Последователи буддизма, особенно те, которые враждебно относились к материалистическим пред-

15—413

ставлениям об отношении между формой и духом, всячески стремились защитить учение о неуничтожимости духа. При Восточной Цзинь наиболее ярким представителем буддизма был Хуэй-юань. Выступая против материалистического положения «форма и дух превращаются», Хуэй-юань считал, что форма собирается и рассеивается, а дух не рождается, не уничтожается, а существует вечно. Превратно трактуя метафору Хуань Таня о топливе и огне, Хуэй-юань утверждал, что топливо может кончиться, а огонь возникает из различных видов топлива и существует бесконечно, точно так же и дух может существовать независимо, покинув форму.

Рассуждения Хуэй-юаня о неуничтожимости духа явились важным оружием сторонников буддизма в их борьбе с материализмом. Воинствующий философ-материалист и атеист Фань Чжэнь, взяв «учение о неуничтожимости духа» как основной объект критики, написал сочинение «Шэньме лунь (Рассуждения об уничтожимости духа)», в котором, подвергнув глубокому анализу взгляды знатных аристократов и буддийских монахов во главе с лянским императором У-ди, дал основательное изложение проблемы отношения между духом и формой и выдвинул идею о том, что «форма и дух взаимно приближены», «форма используется духом», защитив тем самым положения примитивного материалистического атеизма.

2. ИДЕАЛИЗМ ВАН БИ В УЧЕНИИ О ГЛУБОЧАЙШЕМ

Ван Би (226—249) по прозвищу Фу-сы один из создателей учения о глубочайшем при династиях Вэй и Цзинь, оказал большое влияние на развитие философии в Китае. Он прожил всего 24 года. Ван Би жил в период, когда созданная Цао Цао династия Вэй вела ожесточенную борьбу за власть с родом Сыма. Удостоившись высокой оценки Хэ Яня, сторонника династии Вэй, Ван Би дослужился до должности начальника отдела государственной канцелярии, но в то же время поддерживал дружественные отношения с Чжун Хуэем, примыкавшим к группировке Сыма. Когда Ван Би умер, Сыма Ши «в течение нескольких дней горестно вздыхал» и глубоко скорбил по поводу его кончины.

Философия Ван Би была мировоззрением и методологией родовитых землевладельцев, державших в своих руках власть. Опираясь на идеи Лао-цзы, Чжуан-цзы и представителей «школы служилых», живших в доциньский период, Ван Би выдвинул идеалистическое онтологическое учение «небытие — это корень»; исходя из него, он пришел к идеалистической теории познания, смысл которой был выражен в тезисах «слова не полностью выражают смысл», «обретя смысл, забывать символы»; стремясь доказать незыблемость и разумность феодального строя, он создал реакционное учение о том, что существующие нравственные понятия порождены природой и призваны служить укреплению диктатуры родовитых домов.

В целях создания целостной идеалистической философской системы Ван Би сформулировал целую систему философских категорий, таких, например, как бытие и небытие, корень и вершина, один и многие, движение и покой. Хотя Ван Би давал этим категориям идеалистическое истолкование и ставил их на службу своей онтологии, но уже сама постановка вопроса сыграла определенную положительную роль в развитии мышления в Древнем Китае.

Главными философскими трудами Ван Би являются «Лао-цзы чжу (Примечания к Лао-цзы)», «Лао-цзы чжилюэ (Краткие замечания к Лао-цзы)», «Чжоу-и чжу (Примечания к «Чжоуской Книге Перемен»)», «Чжоу-и люэле (Краткие примеры к «Чжоуской Книге Перемен»)» и «Луньюй шии (Объяснения сомнительных мест в «Луньюе»)».

2.1 ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ ОБЪЕКТИВНО ИДЕАЛИСТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ В ТЕЗИСЕ «НЕБЫТИЕ — ЭТО КОРЕНЬ»

Отказавшись от теологических форм идеалистической философии, существовавших при двух династиях Хань, Ван Би создал идеалистическое онтологическое учение, сформулированное в тезисе «небытие — это корень».

Восприняв объективный идеализм Лао-цзы и высшую категорию его философии — «небытие», Ван Би считал «небытие» основой происхождения Вселенной. Следует заметить, что почти все идеалисты его эпохи разделяли эту точку зрения.

«Небытие» Ван Би называет также *дао*. Он говорит: «*Дао* — это название небытия. Небытие проникает во всё, небытие независимо и называется *дао*. Оно безмолвно и не имеет тела, его нельзя представить в образе» (Луньюй шии); «*Дао* не имеет формы, ни с чем не связано, его никогда нельзя было чем-то назвать, и в силу отсутствия названия оно постоянно» (Лао-цзы чжу, § 32). Другими словами, *дао* — это то же, что и небытие, но не имеет ни названия, ни формы, его нельзя познать, о нем нельзя рассказать, им проникнуты все предметы, но само оно лишено всяких материальных закономерностей. *Дао* не существует в действительности, оно может быть только духовной субстанцией.

Ван Би считал, что хотя *дао*, или «небытие», лишено формы и не имеет названия, его нельзя представить в образе, тем не менее все предметы, имеющие форму и образ, происходят от *дао* или «небытия». *Дао*, или «небытие»,— источник происхождения мира. Ван Би говорил: «Предметы живут, дела завершаются потому, что они рождены, не имея формы, и потому подчиняются не имеющему названия. Не имеющее формы и не имеющее названия — родоначальники всех вещей» (Лао-цзы чжилюэ); «всякое бытие (предметы во Вселенной) начинается в небытии, поэтому время, когда появилось не имеющее формы и не имеющее названия, начало всех вещей» (Лао-цзы чжу, § 1).

Вопрос об отношениях между «бытием» и «небытием» — один из основных вопросов китайской философии. Те, кто утверждал, что «бытие рождается в небытии», принадлежали к лагерю идеалистов. Именно эту точку зрения разделял Ван Би, считавший, что все предметы, имеющие форму и образ, произошли из «небытия».

Ван Би впервые в истории китайской философии выдвинул две философские категории — корень и вершину — и сделал их основой своего онтологического учения, считавшего небытие корнем всего сущего. Под «корнем», о котором он говорит, имеется в виду *дао*, или «небытие», не имеющее ни формы, ни образа, а так называемая «вершина» означает все предметы во Вселенной, имеющие форму и образ. Ван Би рассматривал отношения между *дао* и всеми предметами во Вселенной как отношения между корнем и вершиной, а отношения между корнем и вершиной — как отношения между матерью и ребенком. Он писал: «Мать — корень, ребенок — вершина. Овладение корнем нужно для познания вершины, нельзя отбрасывать корень, гоняясь за вершиной» (Лао-цзы чжу, § 52). Другими словами, «корень», рассматриваемый как *дао*, является «матерью», а «вершина», обозначающая все предметы во Вселенной,— ребенок, без матери не может быть ребенка. Поскольку все предметы, или «вершины», во Вселенной рождаются «корнем», для их понимания необходимо в первую очередь овладеть «корнем», или *дао*. «Овладевание корнем для познания вершины», т. е. овладение *дао*, позволяет познать все предметы. Если же «отбросить корень, гоняясь за вершиной», т. е. отбросить *дао* и пытаться познать предметы, не удастся ничего выяснить. Это основная идея Ван Би: «Все предметы в Поднебесной живут, обладая бытием; начало бытия имеет корнем небытие; если хочешь сохранить в целости бытие, необходимо вернуться к небытию» (Лао-цзы чжу, § 40). Все предметы во Вселенной реально существуют; предметы существуют потому, что их сущностью является «небытие». Для того чтобы понять предметы, необходимо подходить к ним, овладев их сущностью, т. е. «небытием». Из сказанного ясно, что Ван Би выдвигает категории «корень» и «вершина» для доказательства своего онтологического учения. Он настаивал на «уважении корня для достижения вершины, защите матери для сохранения ребенка» (Лао-цзы чжилюэ).

Следует заметить, что выдвижение Ван Би философских категорий «корень» и «вершина» имело известное значение для развития человеческого познания. Видя, что учение об образовании природы из первоначальных животворных частиц, существовавшее при двух династиях Хань, страдает недостатками, он предлагал, чтобы человеческое познание в первую очередь обращалось к имеющему главное значение и не обращало внимания на мелочи. В словах и делах необходимо уделять внимание основному, так чтобы «в словах не удалялись от основного, в делах не теряли главного» (Лао-цзы чжилюэ). Взгляды Ван Би способствовали расширению человеческого познания и повышали познаватель-

ные способности. Однако основное, о котором говорит Ван Би, не существует в объективном мире, а находится за его пределами и является тем, что он называет дао, или «небытием».

Неправильной трактовкой отношения между движением и покоем Ван Би пытался доказать истинность своего утверждения «небытие — это корень». Ван Би считал, что все предметы во Вселенной претерпевают неисчислимое количество изменений, но их сущность «небытия» неизменна, все изменения в предметах — это только выражение неизменяющейся сущности.

В примечании к гексаграмме *фу* в «Чжоуской Книге Перемен» он пишет: «Гексаграмма *фу* говорит о возвращении к корню. Середина неба и земли находится в корне. Всякий раз, когда прекращается движение, наступает покой, но покой не противостоит движению. Когда не произносят слов, наступает молчание, но молчание не противостоит словам. Если это так, то сильные и большие «небо» и «земля», олицетворяющие огромное количество различных предметов, отдающие строгие, как удары грома, и быстрые, как порывы ветра, распоряжения и совершающие десятки тысяч изменений в движении, умолкают и приходят к небытию, и в этом их основное свойство». Другими словами, предметы во Вселенной изменяются, но при неизменной сущности эти изменения относительны, и только неизменность абсолютна. «Движение» и «слова» — это всего лишь трансформация «покоя» и «молчания», показатель нарушения покоя и молчания.

В «Лао-цзы чжу» Ван Би говорит: «Всякое бытие начинается в пустоте, движение начинается в покое, поэтому, хотя все предметы одновременно движутся, в конце концов они возвращаются в пустоту и покой, и в этом проявляется постоянство предметов» (Лао-цзы чжу, § 25). Это означает, что все предметы рождаются в пустоте, а движение (изменение) — в покое, и, хотя все предметы в течение какого-то времени находятся в движении, в конце концов они возвращаются к пустоте и покою. Отсюда Ван Би выдвигает положение о «возвращении к корню», говорящее о том, что в «движении» необходимо видеть скрытую в нем сущность, т. е. «постоянный покой», а в движении искать покой, и именно это Ван Би называет «возвращением к корню», т. е. возвращением к истокам пустоты и покоя.

Трактовка Ван Би отношений между движением и покоем явно метафизична. Ван Би считает покой источником движения; всякое движение рождается в покое и в конце концов возвращается к покою. Этот покой — не форма существования объективных предметов, а субъективно придуманная сущность, которую он называет еще и словом «небытие».

Дао, или «небытие», Ван Би называет также «природой». Он говорит: «Природа — название *дао*, и это слово выражает все до конца» (Лао-цзы чжу, § 25). Тезис «выражает все до конца» означает сущность предметов. *Дао* спокойно и неподвижно, поэтому и природа «бездеятельна». Покой — это корень, и, хотя все

предметы находятся в движении, в конечном счете они возвращаются к покою. Бездеятельность также относится к корню, все, проявляющее деятельность, в конце концов также возвращается к бездеятельности. Поэтому, преклоняясь перед «бездеятельностью природы», Ван Би требовал «подражать природе». Объясняя смысл фразы «*дао* подражает природе» (Лао-цзы, § 25) из сочинения «Лао-цзы», Ван Би пишет: «Подражать природе — это означает, если она квадратная, подражать квадратному, если круглая — подражать круглому и ни в чем не нарушать природу» (Лао-цзы, чжу, § 25). Другими словами, следует подражать недеянию природы, точно так же как подражают квадратному или круглому, необходимо соблюдать этот основной принцип и ни в чем не нарушать его. В политике это означало провозглашение принципа «управление на основе недеяния» и проведение в жизнь принципа одурачивания народа.

Философская система Ван Би, основанная на положении «небытие — это корень», является объективным идеализмом.

Ван Би строил свою философскую систему с помощью трансцендентальных методов, но была ли его философия оторванной от общества и реальной действительности? Нет. Энгельс, критикуя Дюринга, говорил: «Наш идеолог может вертеться и изворачиваться, как ему угодно; историческая реальность, выброшенная им за дверь, возвращается через окно»[1],— и, хотя Ван Би не наделял никакими исключительными свойствами почитаемое им «небытие» в своем онтологическом учении, фактически же для защиты существовавшего феодального строя и диктатуры родовитых землевладельцев он накидывает на него покров таинственности, чтобы замаскировать его реакционную сущность.

2.2. ИДЕАЛИСТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ В ПОНЯТИЯХ «ЗАБЫВАТЬ СЛОВА», «ЗАБЫВАТЬ ОБРАЗЫ» «ОБРЕТАТЬ СМЫСЛ»

Одним из важных вопросов философской борьбы при династиях Вэй и Цзинь являлись понятия «слова полностью выражают смысл» и «слова не полностью выражают смысл». Под понятием «слова» имелись в виду идеи, доводящие до слушателя какое-либо знание о предмете, а под понятием «смысл» — идеологическая трактовка закономерностей развития предмета. По этим вопросам высказывались два резко выраженных противоположных мнения. Представители первого в лице Ван Би считали, что «слова не полностью выражают смысл», а представители второго, в лице Оуян Цзяня, утверждали, что «слова полностью выражают смысл». Эти мнения свидетельствовали о наличии двух совершенно разных линий в теории познания, представлявших материализм и идеализм.

---

[1] Маркс К., Энгельс Ф., Соч., т. 20, с. 98.

Вопрос о связи между «словами» и «смыслом» был выдвинут еще в доциньский период. В толкованиях к «Чжоуской Книге Перемен» записано: «Слова не полностью выражают смысл, книги не полностью выражают слова»,— а это означает, что при объяснении чего-либо постигается смысл того, о чем не говорилось, причем по своему значению этот смысл отличается большей глубиной, чем непосредственно выраженный в словах. Последователи Чжуан-цзы, развивая это положение, пришли к выводу, что «словами пользуются для выражения смысла; когда смысл обретается, слова забываются» (Чжуан-цзы, гл. 7). Противопоставляя «слова» «смыслу», они утверждали, что не существует мышления и познания, выраженных словами, а это фактически идеалистическая бессмыслица, поскольку нельзя представить мышление и познание не выраженными словами, но Ван Би тем не менее защищал этот идеалистический взгляд.

Внешне Ван Би не отрицал речь как инструмент для выражения мысли, утверждая, что «символ выражает смысл, слова дают название символу. Для выражения смысла нет ничего лучшего, чем символ. Для выражения символа нет ничего лучшего, чем слова» (Чжоу-и люэле, § Минсян). Под символами, о которых здесь говорится, имеются в виду гексаграммы «Чжоуской Книги Перемен», а под словами — пояснения к символам. Однако это высказывание Ван Би не ограничивается только пояснениями к «Чжоуской Книге Перемен», оно относится и к основным принципам познания и методологии мышления. Смысл высказывания Ван Би в том, что символы выражают смысл (т. е. смысл, который «совершенномудрый» вкладывал в них при их создании), слова же поясняют символы. Для того чтобы выразить смысл, необходимо прибегать к символам, для того чтобы пояснить символы, нужно прибегать к словам. Поэтому Ван Би и говорит: «Слова рождаются в символах; чтобы уяснить символ, следует искать слова; символы рождаются в смысле, поэтому, чтобы увидеть смысл, следует искать символы» (Чжоу-и люэле, § Минсян). Здесь Ван Би как будто бы признает значение слов и понятий (символов) для выражения мысли, считает их инструментами познания предметов. С другой стороны, он утверждает: «Символы рождаются в смысле, который хранит символы, но хранимое не является символами; слова рождаются в символах, которые хранят слова, но хранимое не является словами» (Чжоу-и люэле, § Минсян). Другими словами, символы выражают мысль, но сами символы — это не мысль, поэтому если хранить в себе символ, то хранимое не будет соответствовать ему. Слова объясняют символ, но сами они — не символы, поэтому если хранить в себе слова, то хранимое не будет соответствовать им.

Следует отметить, что между выражающим смысл и выражаемым смыслом существует разница, поэтому и между словами, символами и смыслом существуют различия. Ван Би четко различает указанные понятия, и в этом с ним можно согласиться.

Однако он, преувеличивая различия, резко противопоставляет слова, символы и смысл, в результате чего приходит к выводу, что «если это так, то забытие символа ведет к обретению смысла; забытие слов ведет к обретению символа» (Чжоу-и люэле, § Минсян). Другими словами, чтобы овладеть символом, следует отбрасывать слова, потому что слова — это не символ; чтобы овладеть смыслом, следует забывать о символе, потому что символ — это не смысл. Совершенно очевидно, что в этом вопросе Ван Би доходит до крайних материалистических идей. Инструменты познания и объекты познания противоположны и в то же время едины, слова, понятия и мысль отличаются друг от друга, но в то же время взаимно связаны друг с другом, без слов и понятий человек не может размышлять об объективно существующих предметах, не может выражать свои мысли и обмениваться ими с другими. Ван Би видел только различия между рассматриваемыми понятиями и абсолютно противопоставлял их, считая, что для приобретения познания необходимо отказаться от слов и понятий, скатываясь, таким образом, в болото мистического непосредственного восприятия.

Мистическая теория познания Ван Би является выражением его идеалистического онтологического учения. Ван Би считал, что небытие — это корень, не издающий звуков, не обладающий ни формой, ни образом, «его начало невозможно увидеть, его стремления невозможно обнаружить» (Лао-цзычжу, § 17). Естественно, что это «небытие» невозможно постигнуть с помощью обычного чувственного или рационального восприятия, оно недоступно пониманию обычных людей. В связи с этим Ван Би высказывает взгляд, что только «совершенномудрые постигают небытие». Он считал, что познать *дао*, или «небытие», являющееся сущностью Вселенной, могут только «совершенномудрые», поскольку по сравнению с обычными людьми они обладают другими способностями к познанию. Он говорил: «Совершенномудрый превосходит людей божественной мудростью, но обладает, как и они, пятью чувствами. Превосходя других в божественной мудрости, он в состоянии понимать благоприятное и неблагоприятное, что дает возможность проникнуть в небытие» (Саньго чжи, Вэй-шу, гл. 28, л. 40б). Поскольку «совершенномудрый» обладает врожденной, божественной мудростью, он в состоянии без всякого учения понимать сущность предметов — «небытие». Если «совершенномудрый» может путем внутреннего осознания постигать «небытие», естественно, ему ни к чему прибегать к словам и понятиям. Совершенно очевидно, что подобная теория познания является не чем иным, как трансцендентальным идеализмом.

2.3. ПОЛИТИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ, ВЫТЕКАЮЩИЕ ИЗ ПОЛОЖЕНИЯ, ЧТО ИЗВЕСТНЫЕ НРАВСТВЕННЫЕ ПОНЯТИЯ ВЫШЛИ ИЗ ПРИРОДЫ

Вопрос об отношениях между нравственными понятиями и природой также являлся важным вопросом, вызывавшим споры при династиях Вэй и Цзинь. Так называемые традиционные нравственные понятия, в число которых входили иерархическая система, правила поведения, музыка, перевоспитание человека и т. д., являлись основными принципами господства землевладельцев и служили для них важным оружием в духовном воздействии на народ. При династиях Вэй и Цзинь родовитые дома, начиная от императора и старой или вновь возникшей влиятельной аристократии, погрязли в пьянстве и разврате, вели распущенный образ жизни. Для оправдания этого образа жизни они нашли теоретическое обоснование, выдвинув положение о том, что они делают то, что им хочется, подражая природе, и считали, что только подобный образ жизни соответствует природе человека. Стремясь избавиться от всяких формальных пут, они даже не желали соблюдать элементарных правил поведения. На деле же это означало, что они сами рыли себе могилу, и, если бы такая жизнь продолжалась, дело могло дойти до отрицания существовавшей феодальной политической системы и ее этико-моральных принципов, что привело бы к крушению основ феодального государства. Этот реально возникший политический вопрос не мог не обеспокоить и не привлечь внимание некоторых представителей правящего класса.

Для разрешения противоречий между нравственными понятиями и природой Ван Би выдвинул положение о том, что нравственные понятия вышли из природы. Включив нравственные понятия в идеалистическое онтологическое учение своей философской системы, Ван Би считал, что нравственные понятия — это продукт «небытия», или *дао*, представляющего сущность всех предметов во Вселенной. Он говорил: «Началом управления является время, когда *дао* рассеялось и впервые появились начальники. Когда впервые появились начальники, возникла необходимость установить обязанности, чтобы определить почитаемых и занимающих низкое положение, поэтому с началом управления появляются названия (титулов и должностей)» (Лао-цзы чжу, § 32). Другими словами, феодальная иерархическая система чиновничьего аппарата и моральные принципы порождены наивысшим *дао*. Они — неизбежный результат «рассеивания *дао*». Таким образом, нравственные понятия не только не противоречат природе, но и связаны с природой, следуют за ней как тень, их нельзя отделить друг от друга. Они есть единое целое.

Этот взгляд был призван доказать необходимость и разумность нравственных понятий и не только не принижает, а, наоборот, поднимает их значение. С одной стороны, это ограничивало

действия, противоречащие правилам поведения, с другой — говоря об отношениях нравственных понятий с природой, Ван Би подчеркивал необходимость не забывать основу появления нравственных понятий. В самом деле, если нравственные понятия произошли от природы, а природа — это корень, то выходит, что нравственные понятия — это вершина. Главное — это ухватить основное, а не стремиться к совершенству форм нравственных понятий. Ван Би говорит: «Большое человеколюбие достигается не проявлением человеколюбия; правильность справедливых поступков достигается не проявлением справедливости; искреннее уважение, предусмотренное правилами поведения, не помогает соблюдению правил поведения» (Лао-цзы чжу, § 38). «Появляются пороки, разве это происходит из-за наличия пороков? Возникает разврат, разве это вызывается развратом? Поэтому предотвращение пороков зависит от соблюдения честности, а не от выяснения природы добра; прекращение разврата зависит от отказа от роскоши, а не от увеличения запретов; искоренение воровства зависит от уничтожения желаний, а не от строгих наказаний; прекращение тяжб возможно путем отказа от того, к чему стремятся, а не от умения слушать» (Лао-цзы чжилюэ). Все это говорит о том, что не следует исходить из нравственных представлений, являющихся лишь внешней формой, а необходимо обращать внимание на основное, т. е. «природу», стремиться к «уважению корня для разрастания вершины, защищать мать для сохранения ребенка». Только в этом случае нравственные представления могут эффективно выполнять свою роль.

В социально-политической области Ван Би выдвигает положения «один для управления многими», «малочисленные управляют многочисленными». С его точки зрения, во Вселенной существует одна высшая сущность, благодаря которой существуют все предметы; поэтому и в человеческом обществе должен быть один верховный правитель, управляющий народом. Ван Би говорил: «Истинный правитель — это тот, который, будучи один, управляет многими» (Луньюй шии); «многие не могут управлять многими, управляющие многими крайне малочисленны» (Чжоу-и люэле, § Минсян). Ван Би рассматривал систему управления в феодальном государстве как результат рассеивания сущности Вселенной, т. е. *дао* и то, что управление народом феодальным правителем также определено *дао*, является выражением *дао* в жизни общества. Отсюда вывод, что народ должен соблюдать принцип «один управляет многими, малочисленные управляют многочисленными» и покорно подчиняться такой системе управления.

Только при этом условии в Поднебесной наступит «процветание и исчезнут беспорядки, будут происходить перемены, не вызывающие волнений, появятся ограничения для сохранения многого, появится простота для оказания помощи многим» (Чжоу-и люэле, § Минсян). В то время так называемыми «крайне малочисленными» могли быть только родовитые землевладельцы, а так

называемым «одним» мог быть лишь правитель, представлявший их интересы. Положение Ван Би о том, что «малочисленные управляют многочисленными», выражало стремление посадить родовитых землевладельцев на шею народа и позволить им заниматься насилием, а народ должен был покорно мириться с этим угнетением.

Перенос онтологического учения «небытие — это корень» в социально-политическую сферу вынудил Ван Би, подобно Лао-цзы, говорить об «управлении, основанном на недеянии». Однако он в какой-то степени пренебрегает взглядом Лао-цзы, который проповедовал необходимость приспособления к природе и возражал против чрезмерного вмешательства государства во все дела, акцентируя внимание на «искусстве правителя, сидящего лицом к югу», т. е. на искусстве феодального правителя в делах управления. Как считал Ван Би, причина непрекращающихся волнений в Поднебесной кроется в том, что правители слишком деятельны. Он говорил: «Нет больше вреда, чем тот, который причиняется мудростью правителя. Если он полагается на ум, люди вступают с ним в споры, если полагается на силу, люди вступают с ним в борьбу». С точки зрения Ван Би, опора правителя на ум и силу представляет опасность для жизни общества. Объясняется это тем, что, какие бы способы управления ни применялись, народ, поскольку эти способы непосредственно затрагивают его, начнет искать выход и в конце концов станет более сообразительным, а это равносильно передаче в руки народа рукояти меча, лезвие которого направлено против самого себя.

По мнению Ван Би, наиболее эффективным способом управления народом является такое, которое основано на недеянии. Он пишет: «Трудность управления народом в том, что у него много ума» (Лао-цзы чжу, § 65); «если истощить весь ум совершенномудрого борьбой с ловкими и лживыми, то окажется, что лучше всего проявлять простоту, что укротит желания народа. Для развития человеколюбия и долга, для укрепления скромных обычаев лучше всего проявлять бесхитростность, что сохранит искренность. Для увеличения получаемой выгоды, используемой на развитие дел, лучше всего ограничивать личные стремления, что прекратит соревнование в достижении роскоши» (Лао-цзы чжилюэ).

Почему же народ трудно поддается управлению? А потому, что он слишком умен. Когда народ слишком умен, правителю приходится много думать о способах управления, а чем затрачивать на это усилия, лучше держать народ в темноте, чтобы у него «не было стремлений к желаниям», «не было стремлений к действиям», и тогда он, подобно ребенку, будет покорно подчиняться указаниям правителя. Таким образом родовитые землевладельцы могли бы без всяких усилий вечно сохранять свое господство. В этом ярко проявилась реакционная сущность философии Ван Би.

3. МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ ПЭЙ ВЭЯ И ОУЯН ЦЗЯНЯ, НАПРАВЛЕННЫЕ ПРОТИВ УЧЕНИЯ О ГЛУБОЧАЙШЕМ

Хотя при династиях Вэй и Цзинь учение о глубочайшем успешно развивалось и подавляло другие учения, но оно имело и много противников, среди которых наиболее известными являются Пэй Вэй и Оуян Цзянь. Критикуя с различных позиций идеалистическое учение о глубочайшем, они внесли определенный вклад в развитие примитивного материализма.

3.1. УЧЕНИЕ ПЭЙ ВЭЯ ОБ «УВАЖЕНИИ БЫТИЯ»

Пэй Вэй (267—300) по прозвищу И-минь происходил из родовитой чиновничьей семьи. Его отец занимался географией, а сам он являлся молодым ученым, много знающим, о многом наслышанным, к тому же хорошо разбирающимся в медицине. При Западной Цзинь, занимая должность помощника начальника государственной канцелярии, Пэй Вэй выступал против сосредоточения власти в руках родовитых домов и настаивал на «либо выдвижении низких по положению, либо назначении на службу из простых домов», т. е. настаивал на назначении на должности чиновников выходцев из бедных семей, обладающих знаниями и способностями.

Видя, что распространение учения о глубочайшем с каждым днем приводит ко все большему падению нравов и представляет серьезную угрозу для феодального государства, Пэй Вэй написал «Рассуждения об уважении бытия», чтобы освободить от дурмана, распространяемого учением о глубочайшем. После появления «Рассуждений об уважении бытия» «сторонники Ван Яня стали яростно нападать на Пэй Вэя, но никто из них не смог согнуть его». В дальнейшем Сыма Лунь, носивший титул Чжао-вана, «тайно замысливший захватить власть, хотел прежде всего устранить тех, на кого двор возлагал надежды», а поэтому, организовав заговор, убил Пэй Вэя, на которого двор возлагал большие надежды. В момент гибели ему было всего 33 года.

Как указывается в «Суй-шу (Истории династии Суй)» в разделе «Цзинцзи чжи (библиографическом разделе)», Пэй Вэю принадлежало собрание сочинений, состоящее из девяти глав, но оно не дошло до наших дней полностью, сохранилась лишь его философская работа «Рассуждения об уважении бытия», входящая в главу «Жизнеописание Пэй Вэя» в «Цзинь-шу (Историю династии Цзинь)».

Работа Пэй Вэя «Рассуждения об уважении бытия» направлена против учения Ван Би «небытие — это корень». Пэй Вэй считает, что все предметы во Вселенной существуют объективно, а их сущностью может быть только бытие, а не небытие. Это бытие — сущность всех предметов во Вселенной — Пэй Вэй назы-

вает также *дао*. Он пишет: «Соединяет и смешивает многочисленные основы высокопочитаемое *дао*; предметы отличаются друг от друга своими свойствами, благодаря чему появляются группы различных предметов; ясные различия в форме и образе создают тела всего живущего; изменения под влиянием взаимного воздействия сложны, но они — источник высшего принципа» (Цзинь-шу, гл. 35). Другими словами, основой всего сущего во Вселенной является высочайшее *дао*; все предметы на основании присущих им различных особенностей могут быть разделены на различные группы; все существующие тела обладают формой и образом; изменения предметов и взаимное влияние, которое они оказывают друг на друга, сложны и запутанны, но в них заключается объективная закономерность (высший принцип). Здесь отрицается учение о глубочайшем в тезисе «небытие — это корень» и утверждается объективная реальность существующего материального мира.

Пэй Вэй решительно выступал против положения Ван Би «каждое бытие рождается в небытие» и в этой связи писал: «Если говорить о высочайшем небытии, то у него нет ничего, что позволяло бы ему родить, поэтому первоначально рожденное родилось само» (Цзинь-шу, гл. 35). Это означает, что абсолютное небытие не может ничего родить, поэтому самое первое рождение предметов являлось саморождением.

Пэй Вэй также говорит: «Самородившееся обязательно заключает в себе бытие, если отбрасывается бытие, жизни наносится ущерб; бытие — удел жизни, а пустота и небытие — это так называемое отбрасывание бытия» (Цзинь-шу, гл. 35). Сущностью саморождающихся предметов всегда является бытие, если «бытие» отбрасывается, этим наносится удар по объективно существующим предметам, точкой опоры для существования предметов является «бытие», а «пустота и небытие» указывают только на исчезновение «бытия». С точки зрения Пэй Вэя, Вселенная, если говорить об основном, представляет «бытие», а не «небытие» только противопоставляется «бытию», абсолютное «небытие», оторванное от «бытия», не может существовать. В этом вопросе Пэй Вэй твердо стоит на стороне материалистической онтологии.

Кроме того, Пэй Вэй указывает: «Причины (существования) предметов, обладающих формой, можно выяснить, принципы пустого небытия трудно проверить»,— т. е. причины существования объективных предметов могут быть раскрыты и доказаны, в то время как утверждение, что «пустое небытие» создало все предметы, трудно подтвердить. На примерах реальной жизни Пэй Вэй показывает, что «небытие» не может породить «бытие» и оно фактически не имеет реального значения для жизни человека. Он говорит: «Уже развившееся бытие нельзя сохранить с помощью небытия; при управлении народом его нельзя заставить следовать за собой, основываясь на недеянии». Другими словами, нельзя помочь развивающимся предметам в их росте

с «помощью небытия»; в управлении народом не добиться успехов с помощью «недеяния».

И еще одно положение» «Ум — это не дело, но управление делами обязательно зависит от ума; и, хотя это так, нельзя, из-за того что ум управляет делами, но сам не является делом, говорить, что ум — это небытие; мастер — это не изделие, но для изготовления изделия необходим мастер; и, хотя это так, нельзя из-за того что мастер изготовляет изделие, но сам не является изделием, говорить, что мастер — это небытие». Это означает, что, хотя ум — это не дело, при решении любых дел он необходим; нельзя из-за того что ум решает дела (имеется в виду умственная деятельность), но сам не является делом, утверждать, что ум не играет никакой роли. Точно так же мастер — это не изделие, но для изготовления изделия мастер необходим; нельзя, из-за того что мастер изготовляет изделие (имеется в виду деятельность мастера), но сам не является изделием, отрицать существование мастера. Пэй Вэй считал, что «дела» и «изделия» существуют объективно, точно так же как объективно существуют создающие их «ум» и «мастер». Отсюда очевидно, что «бытие» рождается в «бытии», а не в «небытии».

Приводя другой пример, он говорит: «Если хочешь поймать в глубоком источнике чешуйчатое существо, его не поймать, предаваясь отдыху; если хочешь подстрелить сидящую на высокой стене птицу, этого не добиться, спокойно сидя на месте, сложа руки». Другими словами, чтобы поймать в глубокой воде рыбу, этого не сделаешь лежа, ничего не делая; чтобы подстрелить сидящую на высокой стене птицу, этого не добьешься сидя, сложа руки. В итоге Пэй Вэй приходит к выводу: «Судя по этому, во всех случаях бытие помогает бытию, а какую пользу приносит живым существам пустота и небытие?» Отсюда видно, что успешному развитию «бытия» способствует «бытие», а «пустота и небытие» бесполезны для человека.

Пэй Вэй выдвигает также тезис о всеобщей связи между предметами. Он говорит: «По своим свойствам предметы образуют группы, но получают свойства односторонне; односторонность приводит к неудовлетворению самого себя, поэтому предметы зависят от помощи со стороны». Все предметы делятся на различные группы, каждой группе присущи свои особенности и недостатки. При наличии недостатков предмет не может сам удовлетворить свои потребности; поэтому он может существовать только в связи с внешними условиями. Ясно, что существование всех предметов взаимозависимо. Более того, Пэй Вэй указывает, что в этой взаимосвязи существует закономерность. Он говорит: «То, что следует искать, в родившемся называется высшим принципом; то, в чем выражается высший принцип, называется бытием». Это говорит о том, что во всех предметах существует закономерность (высший принцип), которую следует искать, а опирается (выражается) эта закономерность на объективно

существующие предметы. Отсюда высший принцип и предметы неразрывно связаны друг с другом, во Вселенной не существует оторванного от предметов и независимо существующего принципа пустоты и небытия».

Пэй Вэй видел закономерности во взаимозависимости предметов, и в этом содержатся элементы примитивной диалектики, но он не замечал взаимных превращений предметов. Он рассматривал Вселенную как состоящую из бесчисленного количества отдельных предметов, каждый из которых самостоятельно существует, самостоятельно рождается и соседствует с другими предметами. Это одна из разновидностей метафизических утверждений, говорящая о «самовыражении» всего сущего, но которая не в состоянии объяснить происхождение предметов. Хотя в «Рассуждениях об уважении бытия» Пэй Вэй твердо стоит на материалистических позициях, его онтологическое учение страдает односторонностью и незавершенностью.

В своих «Рассуждениях об уважении бытия» Пэй Вэй высоко оценивает роль труда в жизни общества и использовании природных богатств для удовлетворения жизненных потребностей человека. Он пишет: «Желания не могут быть прекращены»; «использовать пути неба, делить богатства, приносимые землей, прилагать усилия при исполнении своих обязанностей, трудиться и только после этого получать жалованье». Это означает, что стремления к материальным благам жизни не могут быть прекращены, и поэтому каждый должен стремиться как можно лучше выполнять возложенные на него обязанности, и только в результате упорного труда можно достичь необходимых результатов. Этот взгляд Пэй Вэя был направлен против «ценивших небытие», занимавшихся пустопорожними разговорами, не занимавшихся практическими делами и получавших жалованье, не работая. Эти рассуждения имели положительное значение для развития общественного производства.

В своих суждениях о природе Пэй Вэй высказывал довольно яркие материалистические мысли, но в трактовке социальных вопросов, таких, как богатство и знатность, бедность и низкое положение, счастье и несчастье и т. д., он находился в плену предрассудков, свойственных эксплуататорскому классу, к которому он принадлежал. Пэй Вэй говорит: «Различные высшие принципы сосуществуют и не причиняют вреда, поэтому возникли знатные и низкие; удачи и неудачи зависят от того, с чем сталкиваешься, поэтому бывают радости и беды». Это означает, что существуют различные высшие принципы, которые не исключают друг друга, что и привело к возникновению знатности и низкого положения. Поскольку людям приходится сталкиваться с внешним миром, возникают удачи и неудачи, приносящие радость или беду. Это надо понимать так, что различия в знатности и низком положении, бедности и богатстве естественны, являются совершенно нормальными, а беды и счастье, с которыми приходится сталкиваться в жизни,

зависят от правильных или неправильных действий самих людей, и ответственность за них несут сами люди. Эта теория крайне односторонняя. Она связывает богатство и знатность, бедность и низкое положение, счастье и несчастье с удачными или неудачными поступками отдельных людей, отрицает значение социально-экономических причин, отрицает классовую эксплуатацию и угнетение.

Необходимо отметить, что Пэй Вэй, боровшийся против «уважения к небытию» и выступавший за «уважение к бытию», хотя в теоретическом отношении придерживался принципов материализма, что имело прогрессивное значение, но в области социально-экономической он защищал интересы правящего феодального класса. Он отчетливо видел, что в современном ему обществе из-за «уважения к небытию» и «презрительного отношения к бытию» правители «пренебрегают делами управления, не используют на службе совершивших подвиги и имеющих заслуги, высоко ставят возможность ничего не делать, пренебрежительно относятся к мудрым, обладающим способностями в делах управления», что истинное и ложное, заслуги и проступки поставлены с ног на голову. В результате создалась вредная обстановка, в которой все стремятся к наслаждениям и не выполняют своих обязанностей: «создают учения, ссылаясь на пустоту и небытие, называя их сокровенными... возвеличивают себя, утратив бескорыстие и правила поведения, называя это широтой натуры», т. е. такие люди бездельничают, не занимаются практическими делами, да к тому же еще рекламируют свои «возвышенные натуры».

Особенно остро Пэй Вэй выступал против того вреда, который причиняется «распространением взглядов на уважение к небытию и произнесением речей, требующих пренебрежительного отношения к бытию», что приводило к «пренебрежению и отказу от порядка в отношениях между старшими и младшими, затрагивало степени знатности и низкого положения», т. е. нарушало иерархическую систему феодального общества.

К тому же «пренебрежение к бытию непременно ведет к отказу от существующей системы управления, отказ от существующей системы управления непременно вызывает пренебрежение к борьбе с пороками, пренебрежение к борьбе с пороками непременно вызывает забвение правил поведения: если не будут существовать правила поведения и система управления, не останется того, с помощью чего можно управлять». Другими словами, в результате пренебрежения к «бытию» неизбежно придется отказаться от всех действующих правил и установлений, ослабнет борьба с действиями, нарушающими правила поведения, а отказ от правил поведения и существующих установлений не позволит сохранить власть феодального государства. Это показывает, что цель Пэй Вэя при написании «Рассуждений об уважении бытия» состояла в «приукрашивании пороков, вызываемых пустыми речами», чтобы надолго сохранить господство феодального строя. В этом проявилась историческая и классовая ограниченность Пэй Вэя.

3.2. УЧЕНИЕ ОУЯН ЦЗЯНЯ О «СЛОВАХ, ПОЛНОСТЬЮ ВЫРАЖАЮЩИХ СМЫСЛ»

Оуян Цзянь (268—300) по прозвищу Цзянь-ши, выходец из знатного рода в области Цзичжоу, отличался способностями к мышлению, писал прекрасные по стилю сочинения, пользовался широкой известностью, и в свое время о нем говорили: «Знаменитость у Бохайского моря — это Оуян Цзянь» (Цзянь-шу, гл. 33). При Западной Цзинь, в эру правления Юань-кан, занимал должность начальника округа Фынъи. В дальнейшем в ходе борьбы внутри господствующего класса был убит Сыма Лунем, носившим титул Чжао-ван. В момент гибели ему было всего 32 года.

Как указывается в библиографическом разделе «Суй-шу (История династии Суй)», имелось собрание сочинений Оуян Цзяня, состоявшее из двух глав, но оно не дошло до нашего времени, сохранилась лишь его работа «Рассуждения о том, что слова полностью выражают смысл», входящая в сочинение «Цюань Цзинь вэнь».

Работа «Рассуждения о том, что слова полностью выражают смысл» непосредственно направлена против учения Ван Би «слова не полностью выражают смысл». Оуян Цзянь считал, что свойства предметов существуют объективно и не меняются в зависимости от «слов» (речи) и «смысла» (мысли), вкладываемого в них людьми. Он говорил: «Форма не ожидает, пока ее назовут, она сама по себе квадратная или круглая, цвет не ожидает, пока его обозначат, он сам по себе черный или белый»; «названия для предметов ничего не дают предмету; слова для высшего принципа не оказывают на него влияния». Другими словами, квадратная или круглая форма, черный или белый цвет объективных предметов независимо существуют еще до того, как им дали названия или выразили в понятиях. Названия, понятия и слова ничего не добавляют к объективно существующим предметам или к присущим им закономерностям.

Как указывал Ф. Энгельс: «Материалистическое мировоззрение означает просто понимание природы такой, какова она есть, без всяких посторонних прибавлений»[1]. Исходя из материалистических посылок, Оуян Цзянь подходит и к вопросам теории познания. Он ясно утверждает, что предметы и присущие им закономерности первичны, а названия, понятия и слова — вторичны.

Затем Оуян Цзянь отмечает, что хотя существование предметов не зависит от «слов» и «названий», тем не менее они играют важную роль в познании. Как он считал, именно поэтому «в древности и современности прилагают усилия для исправления названий, а мудрые и умные не могут отказаться от слов». Но все-таки какова же роль названий и слов?

Оуян Цзянь отмечает: «Поистине, когда высший принцип постигнут умом, его не распространить без слов; когда определено

---

[1] Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 513.

16—413

местонахождение предмета, его не различить при отсутствии названия; если бы слова не выражали стремлений, не было бы ничего, что позволяло бы устанавливать взаимные связи. Когда названия не различают предметов, неясна оценка предметов. Когда оценка предметов ясна, их названия различны, когда с помощью слов устанавливается связь, чувства и стремления людей становятся определенными». Другими словами, люди, познав закономерности объективного мира, не могли бы выразить их без слов. Предметы, несмотря на установление их местонахождения, невозможно различить без названий. Если бы слова не выражали мыслей, люди не могли бы общаться друг с другом. Если бы названия не различали предметов, знания человека не могли бы быть ясными. Только ясное знание предметов дает возможность делить предметы на группы, слова передают знания о предметах, а это позволяет обмениваться мыслями и чувствами. Здесь четко устанавливается, что роль названий и понятий состоит в отражении различий между предметами, а роль слов заключается в передаче знаний о предметах и обмене мыслями. Это вторая сторона главного вопроса философии, т. е. может или нет мышление отражать объективный мир, и на него дается положительный ответ, выражающий основную идею материалистической теории познания.

Установив роль названий и слов, Оуян Цзянь идет дальше и пишет: «Исследуя истоки, почему так, и, обосновывая причину, почему так, приходишь к выводу, что это не потому, что предметы имеют свое имя, а высшие принципы имеют твердо установленные названия». Это означает, что, если дойти до сути дела, оказывается, что это не связано с тем, что предметы имеют название от природы, а для закономерностей имеются постоянные объяснения. Оуян Цзянь считал, что названия предметов и объяснения закономерностей появляются только после познания человеком свойств предметов и присущих им закономерностей. В этом смысле «название» и «предмет» противоположны, но Оуян Цзянь говорит: «Если хочешь различить сущности предметов, нужно различать их названия; если хочешь сказать об особенностях предмета, нужно установить для них обозначения»,— т. е. только с помощью определения названий для предметов и установления существующих между ними различий можно познать предметы и передавать полученные о них знания. В этом смысле «название» и «предмет» едины.

Кроме того, Оуян Цзянь отмечает, что с точки зрения развития и изменений связь между предметами и названиями проявляется в том, что «название следует за предметом и меняется, слова следуют за высшим принципом и изменяются. Это подобно звуку и эху, телу и тени, которые нельзя разделить на две части». Другими словами, «названия» и «слова» возникают, исчезают и изменяются, причем объективным основанием для этого являются «предметы» и «высшие принципы». Это подобно тому, как на издаваемый звук откликается эхо, так же как при наличии тела появляется тень. «Названия» и «предметы» объединены на основе объ-

ективного существования предметов, они не существуют самостоятельно, их нельзя произвольно отделять друг от друга, как два различных понятия. Отсюда Оуян Цзянь делает вывод: «Если они едины, то слова в состоянии выразить всё, поэтому я и считаю, что они выражают всё». Он полагал, что если не отрывать слова и понятия от того, что они выражают, от объективно существующих предметов и присущих им закономерностей, а рассматривать как находящиеся в единстве, в этом случае слова и понятия в состоянии выражать мысли и отражать предметы.

Оуян Цзянь определенно утверждает, что слова могут полностью выражать смысл, и возражает против разделения «названия» и «предметов», «слов» и «принципов», что утверждало идеалистическое учение о глубочайшем, считавшее, что слова не могут полностью выражать смысл.

Необходимо отметить, что встречающемуся в «Чжоуской Книге Перемен» афоризму «слова не полностью выражают смысл» присущи элементы примитивной диалектики. В нем выражаются диалектические отношения, т. е. с одной стороны, «слова» и «смысл» взаимно совпадают, а с другой — совпадают не полностью. Однако при династии Вэй и Цзинь сторонники учения о глубочайшем, в частности Ван Би, преувеличили и абсолютизировали значение момента неполного совпадения «слова» и «смысла». В противоположность им Оуян Цзянь, стоявший на материалистических позициях, написал «Рассуждения о том, что слова полностью выражают смысл», в которых подчеркивал совпадение «слова» и «смысла», пренебрегая их неполным соответствием, считая, что «нет слов, не выражающих полностью смысл», и впал в другую крайность.

Однако главным в работе Оуян Цзяня «Рассуждения о том, что слова полностью выражают смысл» являются его позитивные рассуждения, и именно этим он внес ценный вклад в материалистическую теорию познания.

4. БОРЬБА ФАНЬ ЧЖЭНЯ ПРОТИВ БУДДИЗМА И МАТЕРИАЛИЗМ В ЕГО РАБОТЕ «РАССУЖДЕНИЯ ОБ УНИЧТОЖИМОСТИ ДУХА»

Фань Чжэнь (ок. 445—515). В династийных историях «Лян-шу» и «Нань-ши» приводится жизнеописание Фань Чжэня. Фань Чжэнь родился не в 450 г., а несколько раньше, приблизительно в 445-м. В 1956 г. Ли Юэхуа опубликовал работу, посвященную творчеству Фань Чжэня, в которой приводит убедительные доказательства в пользу этой даты и утверждает, что он был воинствующим мыслителем-материалистом и атеистом в период Южных и Северных династий. Лишившись в детстве отца, жил в крайней нужде. В возрасте немногим более десяти лет учился у знаменитого в то время мыслителя Лю Хуаня, который высоко ценил достоинства своего ученика за его прилежание и знание как древности,

так и современности. Большинство учеников Лю Хуаня являлось детьми аристократов, которые богато одевались и ездили в повозках, но это ничуть не смущало Фань Чжэня, носившего соломенные туфли, одетого в полотняные одежды и ходившего пешком.

При династиях Ци и Лян Фань Чжэнь занимал должности чиновника дворцового управления, начальника округа Иду, начальника округа Цзиньань, левого помощника начальника государственной канцелярии, преподавателя школы для сыновей и младших братьев высших сановников. Занимая различные должности, Фань Чжэнь отличался «честностью и умеренностью», «жил только на жалованье», резко отличаясь от окружающих его корыстолюбивых чиновников. Как человек, был бесхитростным, прямым, ни перед кем не заискивал, «любил опасные речи и высокие рассуждения, не успокаиваясь, несмотря на уговоры своих друзей», и, хотя неоднократно подвергался нападкам со стороны родовитых домов, не склонял перед ними головы. Особенно энергично Фань Чжэнь выступал против распространяемого родовитыми домами буддизма, ведя против него непримиримую борьбу, в которой проявил высокий боевой дух, не страшась угроз и не преклоняясь перед обещаниями материальных благ. Его воинствующий материализм и атеизм занимают важное место в истории китайской философии.

Бóльшая часть сочинений Фань Чжэня утеряна, сохранились лишь работы «Рассуждения об уничтожимости духа» и «Ответ составителю императорских указов Цао», которые можно найти в династийных историях «Лян-шу» и «Нань-ши», а также в сочинении «Хунмин цзи».

4.1. РАСПРОСТРАНЕНИЕ БУДДИЗМА И ДВА БОЛЬШИХ АНТИБУДДИЙСКИХ ДИСПУТА, В КОТОРЫХ УЧАСТВОВАЛ ФАНЬ ЧЖЭНЬ

Буддизм — одна из главных религий мира. Создан в VI в. до н. э. Синддхартхой Гаутамой (Шакьямуни) — сыном правителя царства Капилавасту (на территории современного Непала). В начале Восточной Хань буддизм начал проникать в Китай.

При Восточной Хань влияние буддизма распространялось лишь на немногочисленную часть высшего общества. В это время учение буддизма воспринималось либо как господствовавшие в начале Хань учения Хуан-ди и Лао-цзы, проповедовавшие спокойствие и недеяние, либо как даосизм, учивший магическим средствам и превращению в небожителей. При Вэй и Цзинь к буддизму подходили с позиций учения о глубочайшем. В это время буддизм уже получил широкое распространение не только с точки зрения увеличения количества переводимых буддийских книг, но и появления многих философских сочинений, популяризировавших это учение. При Южных и Северных династиях, поскольку феодальные правители поддерживали и распространяли буддизм, он получил небывало широкое распространение.

В. И. Ленин очень метко и глубоко заметил: «Того, кто всю жизнь работает и нуждается, религия учит смирению и терпению в земной жизни, утешая надеждой на небесную награду. А тех, кто живет чужим трудом, религия учит благотворительности в земной жизни, предлагая им очень дешевое оправдание для их эксплуататорского существования и продавая по сходной цене билеты на небесное благополучие»[1]. Именно так обстояло дело и с буддизмом.

Идеология буддизма очень сложна, в ней много различных течений, нет единых формулировок, но основная догма, построенная на отрицании реального существования объективного материального мира, направлена на распространение абсурдных представлений о «неуничтожимости души», «круговороте в трех жизнях», «оплате за поведение в предыдущей жизни», «аде» и «рае». Центральной идеей буддизма является учение о неуничтожимости духа. Буддисты считают, что душа — это независимая субстанция, которая может существовать либо в теле человека, либо действовать самостоятельно, либо переселиться в другое живое существо. Тело человека уничтожается, душа существует вечно. Под так называемыми «тремя жизнями» имеется в виду прошлая, настоящая и будущая жизнь. Буддисты утверждают, что дурные или добрые поступки в предыдущей жизни определяют страдание или счастье в настоящей, а добрые или злые действия в настоящей жизни в свою очередь определяют счастье или страдания в будущей. Это и есть так называемый «круговорот в трех жизнях», или «оплата за поведение в предыдущей жизни». Буддизм учит, что при большом количестве дурных поступков душа человека после его смерти попадает в ад, где ей приходится подниматься на горы, утыканные ножами, спускаться в охваченные пламенем моря, а затем, когда определенный срок наказания кончается, душа переселяется в другое существо, например корову или лошадь, и продолжает страдать. Души же тех, кто занимался самосовершенствованием и творил добрые дела, попадают в богатые, знатные семьи, пользуются богатством и получают большое жалованье. Некоторые же души вообще избавляются от перерождения и попадают в рай, где наслаждаются вечной радостью.

Буддийская пропаганда лжива и преследовала цель парализовать человека. С одной стороны, она требовала от широких трудящихся масс примирения со страданиями, вызываемыми эксплуатацией и угнетением, не подниматься на борьбу и возлагать надежды на будущую жизнь. С другой — она предоставляла эксплуататорам и угнетателям, ведущим праздный и преступный образ жизни, теоретические аргументы и приносила духовное успокоение. Именно поэтому феодальные правители, как правило, упорно защищали идеи буддизма и пользовались ими на практике.

Период Южных и Северных династий, в который жил Фань

[1] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 12, с. 142—143.

Чжэнь, является началом широкого распространения буддизма. В этот период обострились и быстро развивались как классовые и национальные противоречия, так и противоречия внутри правящего класса. То там, то тут вспыхивали крестьянские восстания, происходили непрерывные войны между отдельными домами. Одна династия быстро сменялась другой. Феодальные правители для собственного успокоения и обмана народа прилагали максимум усилий для распространения буддизма с целью парализовать сознание народа и укрепить свой прогнивший режим, висевший на волоске. Южносунский император Вэнь-ди прямо заявлял: если все население страны будет исповедовать буддизм, «тогда я, спокойно сидя, установлю великое спокойствие, и не будет нужды освобождать кого-то от повинностей».

В целях создания спокойствия правители Южных и Северных династий издавали массу указов о постройке буддийских храмов и монастырей, оборудовании пещерных комплексов, отказе от мирской жизни и уходе в монахи и монахини, широко распространяя законы Будды. При лянском императоре У-ди «в окрестностях столицы имелось более пятисот буддийских храмов, сиявших великолепием и красотой; имелось более ста тысяч монахов и монахинь, обладавших огромным имуществом» (Нань-ши, гл. 70). В результате непрерывного увеличения количества монахов и монахинь и зависимых от монастырей людей «количество дворов в Поднебесной сократилось почти наполовину» (Нань-ши, гл. 70). Широкое распространение буддизма усилило тяготы народа и углубило переживаемый страной политико-экономический кризис.

Всю жизнь Фань Чжэнь вел решительную борьбу с пышно расцветшим буддийским идеализмом. Об этой борьбе свидетельствуют впечатляющие записи в главах «Жизнеописание Фань Чжэня» в династийных историях «Нань-ши» и «Лян-шу», которые уже более тысячи лет восторженно повторяются народом. Среди этих записей особенно большое впечатление производят две, связанные с двумя большими диспутами по вопросам, существует ли вознаграждение за поступки в прошлой жизни и об уничтожимости и неуничтожимости духа.

Первый диспут состоялся при династии Южная Ци в правление императора У-ди и происходил главным образом между Фань Чжэнем, с одной стороны, и канцлером Сяо Цзыляном и буддийскими монахами — с другой. Канцлер пригласил в свою западную резиденцию большое количество гостей, среди которых был Фань Чжэнь. Сяо Цзылян «глубоко верил в буддизм» (Нянь-ши, гл. 57), и занимался распространением законов Будды, в то время как Фань Чжэнь «везде говорил, что Будды нет», и «не верил в причины и следствия», т. е. они стояли на резко противоположных позициях. Сяо Цзылян, всеми силами защищавший учение Будды, задал Фань Чжэню вопрос: «Вы не верите в причины и следствия, откуда тогда берутся богатство и знатность, бедность и низкое положение?» Он хотел тем самым на основе наличия различий в со-

циальном положении людей доказать существование вознаграждения за добрые поступки.

Фань Чжэнь остроумно ответил: «Жизнь людей подобна одновременно распустившимся цветам на дереве. Ветер срывает цветы и несет одни лепестки к богатым оконным занавескам, где они падают на роскошные циновки, а другие к заборам и стенам, где они падают в навозные ямы. Вы упали на роскошную циновку, а я упал в навозную яму. Хотя между знатным и низким положением и существует разница, но где здесь причина и следствие?» Другими словами, богатство и знатность, бедность и низкое положение достигаются случайно, благодаря счастливому стечению обстоятельств, а не являются результатом вознаграждения за добрые дела в предыдущей жизни. Для доказательства этой мысли Фань Чжэнь привел пример, сравнивая жизнь человека с распустившимися цветами на дереве. Хотя между знатностью и низким положением и есть разница, это никак не связано с вознаграждением за добрые дела в предыдущей жизни. Сяо Цзылян, не сумевший согнуть Фань Чжэня, был крайне удивлен его словами.

Фань Чжэнь рассматривал бедность и богатство, знатность и низкое положение как случайные явления. Использование категории случайности не только не могло полностью опровергнуть буддийскую догму о вознаграждении за добрые дела в предыдущей жизни, а, наоборот, с неизбежностью приводило Фань Чжэня к фатализму. Однако в происходившей реальной борьбе этот взгляд имел серьезное значение для критики буддизма и привилегированного положения родовитых домов.

После спора с Сяо Цзыляном Фань Чжэнь «удалился для изложения своих принципов и написал «Рассуждения об уничтожимости духа». «Появление его рассуждений вызвало большой переполох при дворе и в народе». Это показывает, что работа Фань Чжэня затронула основные пороки общества и нанесла удар по самым больным местам буддизма. И действительно, «крайне удивленный» Сяо Цзылян, используя власть канцлера, в растерянности поспешил «собрать буддийских монахов, чтобы поставить Фань Чжэня в затруднительное положение». Однако из-за отсутствия убедительных доводов они так и не смогли опровергнуть идеи Фань Чжэня.

Живший в Тайюане последователь буддизма Ван Янь, заимствовав учение «школы служилых» о почитании предков и используя понятие сыновней почтительности, написал сочинение, «чтобы высмеять Фань Чжэня», «лишить Фань Чжэня возможности ответа», рассчитывая «одним ударом заставить его замолчать». Ван Янь сказал: «Увы! Господин Фань никогда не знал, где находятся души его предков!» Фань Чжэнь немедленно ответил: «Увы! Господин Ван, вы знаете, где находятся души ваших предков, но не в состоянии убить себя, чтобы следовать за ними!» Ван Янь хотел сказать, что Фань Чжэнь не признает существование душ предков и этим выражает непочтение к родителям. На это Фань Чжэнь

остроумно ответил, что если Ван Янь признает существование душ предков, почему он не покончит жизнь самоубийством и не последует за ними? В диспуте получилось так, что непочтение к родителям проявил Ван Янь. Всего лишь одной фразой Фань Чжэнь заставил его замолчать.

В дальнейшем Сяо Цзылян приказал Ван Жуну подкупить Фань Чжэня, сказав ему, что учение об «уничтожимости духа» не может стать «высшим принципом, но вы упорно придерживаетесь его, а это нарушает основы нравственных устоев. С вашими знаниями и способностями вам можно не беспокоиться, что вы не дослужитесь до должности начальника отдела государственной канцелярии. Зачем так упорно придерживаться таких взглядов? Не лучше ли отказаться от них?!»

Громко рассмеявшись, Фань Чжэнь ответил: если бы я согласился «продать свои рассуждения в обмен на должность чиновника», то давно бы уже стал начальником государственной канцелярии или его помощником, а не только начальником отдела. Низкая уловка Сяо Цзыляна и Ван Жуна, столкнувшись с благородством Фань Чжэня, закончилась постыдным провалом. Отказ Фань Чжэня «продать свои убеждения в обмен на должность чиновника» и его высокие моральные качества стали образцом для последующих мыслителей-материалистов, твердо отстаивавших истину.

Второй антибуддийский диспут произошел при династии Лян. Захватив императорский престол и объявив о создании династии Лян, Сяо Янь рассматривал буддизм как талисман, парализующий сознание народа, как средство, ведущее к укреплению его господства. Сяо Янь трижды добровольно становился рабом в буддийском храме Тантайсы, и три раза дворцовые чиновники выкупали его за высокую плату. Он написал «Записки об установлении божественного духа и постижении учения Будды», в которых говорил, что «сердце служит нуждам основного», «жизнь и смерть можно уничтожить», но «нельзя изменить божественный дух», т. е. излагал «основные принципы, как стать Буддой».

В третьем году эры правления Тянь-цзянь (504) Сяо Янь издал указ об отказе от различных учений и служении Будде, в котором официально объявлялось: «Имеется 96 учений, но только одно учение Будды истинно, а остальные 95 учений ложны. Мы отказываемся от еретических учений, чтобы служить Так Пришедшему (название Будды)». Кроме того, указ предписывал: «Все чиновники, начиная от высших, лица, носящие титулы ванов и хоу, и члены императорского рода должны отказаться от ложного и обратиться к истинному, отбросить еретическое и принять подлинное». Таким образом, буддизм превратился в официальную религию, которую были обязаны исповедовать все. Поднялась еще более фанатичная волна преклонения перед буддизмом. В этих условиях написанные Фань Чжэнем более двадцати лет назад «Рассуждения об уничтожимости духа», всколыхнувшие в свое вре-

мя общество и продолжавшие оказывать на него влияние, естественно, превратились для лянского императора У-ди, дворцовых аристократов и буддийских монахов в объект нападок. Стал неизбежным новый диспут.

В дальнейшем двор вызвал Фань Чжэня из Гуанчжоу, куда он был сослан за возражения по делу Ван Ляна, и назначил его на должность начальника отдела государственной канцелярии и преподавателя школы для детей и младших братьев высших сановников. Сразу же после этого лянский император У-ди издал указ, названный «Ответ на рассуждения моего слуги об уничтожимости духа», фактически призывавший к мобилизации сил для нападок на Фань Чжэня.

В указе говорилось: «Если посмотреть на трех совершенномудрых, то, создавая свои учения, все они говорили о неуничтожимости духа». Вместе с этим Фань Чжэню делался выговор и указывалось, что он, «не стремясь постигнуть смысл других учений, безрассудно создает свое еретическое учение», «нарушает основные классические книги и отказывается от родственников, а такие речи следует прекратить». В заключение писалось: «Нам неизвестно о рассуждениях об уничтожимости духа», «если хотите утверждать, что Будды нет, вы должны изложить свои основные мысли в форме вопросов и ответов и ясно показать их достоинства». Таким образом от Фань Чжэня требовали написать сочинение, в котором бы он в форме вопросов и ответов пояснил затронутый вопрос. Твердо отстаивая истину, Фань Чжэнь не пошел на компромисс и вскоре же переписал «Рассуждения об уничтожимости духа» в форме вопросов и ответов, смело приняв вызов императора.

После этого Сяо Янь приказал старшему буддийскому монаху, служившему в столовом приказе, написать «письмо ванам, гунам и придворным аристократам» (Хунмин цзи, гл. 10), чтобы поднять на борьбу с Фань Чжэнэм как находившихся при дворце, так и вне его буддийских монахов и мирян. В нападках на Фань Чжэня в разное время приняли участие 64 человека, написавших 75 сочинений. Фань Чжэнь спокойно вступил в борьбу, а приводимые им опровержения противников были настолько убедительны, что «его аргументы затыкали всем рты, а количество соглашавшихся с ним увеличивалось каждый день на тысячи человек» (Хунмин цзи, гл. 9).

Составитель императорских указов в Восточном дворце Цао Сывэнь, ознакомившись с новым вариантом «Рассуждений об уничтожимости духа», в которых «имелось свыше тридцати статей, написанных в форме вопросов и ответов», нашел, что Фань Чжэнь «придерживается старых заблуждений», а поэтому написал «Обвинения „Рассуждений об уничтожимости духа“», «Повторные обвинения „Рассуждений об уничтожимости духа“» и другие работы, стремясь «опровергнуть основы учения Фань Чжэня», но в конце концов потерпел поражение и был вынужден признать: «Мои чув-

ства и мысли низки и глупы, мне нечего противопоставить острию учения Фань Чжэня».

В ходе развернувшейся дискуссии победил воинствующий материализм и атеизм Фань Чжэня. Его направленная против буддизма работа об уничтожимости духа сияет неугасаемым блеском в истории материалистического атеизма.

4.2. ОСНОВНЫЕ ИДЕИ «РАССУЖДЕНИЙ ОБ УНИЧТОЖИМОСТИ ДУХА»

«Рассуждения об уничтожимости духа» Фань Чжэня, тесно связанные с одним из основных вопросов, а именно с вопросом об отношениях между формой и духом, представляют острую критику теоретических основ буддизма, говорящих о неуничтожимости духа и построенных на абсурдных утверждениях о круговороте жизни и смерти, воздаяниях за поступки в предыдущей жизни и т. д. В то же время приводимые веские доказательства в пользу уничтожимости духа наносили серьезный удар по буддийской теологии и поднимали материалистический атеизм на новую, более высокую ступень развития.

Для того чтобы теоретически опровергнуть учение о неуничтожимости духа, в «Рассуждениях об уничтожимости духа» в первых же строках выдвигается основной взгляд, сформулированный как «форма и дух взаимно сближены». Фань Чжэнь говорит: «Форма сближена с духом, дух сближен с формой» (Хунмин цзи, гл. 9). В данном случае под «формой» имеется в виду тело человека, под «духом» — душа, о существовании которой говорили религиозные суеверия, а под «сближением» — неразрывная связь между телом и душой. Фань Чжэнь считал, что дух человека не может быть отделен от тела и существовать независимо, а поэтому он ясно указывает: «Существует форма — существует и дух, увядает форма — уничтожается и дух». Другими словами, дух существует только тогда, когда существует форма, дряхлеет форма — вместе с ней идет к гибели и дух. «Существование» и «гибель» духа зависят от «существования» и «увядания» формы, форма — это материальное основание для существования духа. Этим ясно устанавливается первичность формы и вторичность духовного сознания, что полностью соответствует основному принципу материализма. Материалистический взгляд на единство формы и духа заложил теоретическую основу для всей системы доказательств Фань Чжэня в «Рассуждениях об уничтожимости духа».

Материалистический взгляд Фань Чжэня на форму и дух, сформулированный как «форма и дух взаимно сближены», абсолютно противоположен идеалистическому утверждению буддизма, что «форма и дух взаимно отличаются друг от друга». С точки зрения буддистов, «отношение духа к форме в действительности не

допускает единства, никогда не было слышно, чтобы форма и дух взаимно сближались». Это означает, что форма и дух в действительности — не одно и то же, и то, что форма и дух неразделимы — об этом никто никогда не слышал. Буддист Цао Сывэнь считал: «Форма не сближается с духом, дух не сближается с формой; дух соединяется с формой и использует ее. При жизни дух соединяется с формой и использует ее, после смерти форма остается, а дух улетает» (Хунмин цзи, гл. 9). Это означает, что форма и дух — две разные вещи, которые могут как разъединяться, так и соединяться. При жизни форма и дух соединяются, а, соединившись, дух использует форму. После смерти форма и дух разъединяются, форма погибает, а дух улетает.

Для доказательства идеи о «разделении формы и духа» Цао Сывэнь приводил в качестве примера жизнь циньского правителя Му-гуна, «дух которого во сне странствовал в местах пребывания Верховного императора», где «Верховный император одарил его небесной музыкой». Однако этот пример был решительно опровергнут Фань Чжэнем, который ответил: «Поездка циньского правителя Му-гуна к Верховному императору говорит о том, что он слушал небесную музыку ушами, ртом пробовал вкус различных изысканных блюд, его тело отдыхало в просторных помещениях, а глаза наслаждались прекрасными красками. Кроме того, возможно, что Му-гун был одет в роскошные, расшитые одежды и держал в руках узду, надетую на коня. Отсюда ясно, что у духа есть все, что и у людей, т. е. четыре конечности и семь отверстий (два глаза, два уха, две ноздри и рот), и в этом он одинаков с обладающими формой». Это показывает, что все пожалования, которыми, согласно древним преданиям, был удостоен Му-гун во время поездки в Небесный дворец, были получены им с помощью ушей, рта, глаз, рук и ног, т. е. с помощью «четырех конечностей и семи отверстий», составляющих тело человека. Если бы дух был оторван от тела, ни о каких наслаждениях не могло быть и речи, и в этом нет никакой разницы между духом и обычными людьми. Очевидно, что дух зависит от тела, и они не могут быть разделены.

Опровергнув вздорные утверждения Цао Сывэня и Сяо Чэня, которые, по его словам, «пишут сочинение, основываясь на сне» (Хунмин цзи, гл. 9), Фань Чжэнь ясно указывает: «Сновидения ложны, и на это есть свои причины» (Хунмин цзи, гл. 9), т. е. сновидения всегда лживы и на них нельзя основываться. Во сне видят необыкновенные картины только из-за того, что «дух приходит в расстройство в теле и ложно видит необычные явления», происходит это отнюдь не из-за того, что дух покидает тело и действительно видит что-то необычное.

Несомненно, будучи ограничен существовавшим уровнем знаний, Фань Чжэнь не мог дать научного объяснения сновидениям, но он решительно опровергал идеалистические утверждения буддистов, доказывавших на основе сновидений разделение формы и духа, и твердо придерживался примитивного материалистиче-

ского взгляда, сформулировав его как «форма и дух взаимно сближаются».

На основе утверждений «форма и дух взаимно сближаются» и что их «нельзя взаимно отдалять друг от друга» Фань Чжэнь выдвинул широко известный тезис «форма — тело, используемое духом». Он говорил: «Форма — тело духа, дух используется формой», считая, что тело — это сущность духа, а дух используется формой. Отсюда «форму и дух нельзя взаимно отдалять друг от друга», т. е. тело и дух неразделимы.

Для подтверждения этого Фань Чжэнь приводит следующий, на наш взгляд, удачный пример. «Отношения между духом и телом подобны отношениям между остротой и лезвием меча, отношения между формой и ее использованием подобны отношениям между лезвием меча и остротой. Острота — это не лезвие меча, а лезвие меча — это не острота, и, хотя это так, при исчезновении остроты нет лезвия, а при исчезновении лезвия нет остроты, никогда не было слышно, чтобы с исчезновением лезвия сохранялась острота. Разве может быть, чтобы при гибели формы существовал дух?»

Это означает, что отношения между духом человека и его телом подобны отношениям между остротой меча и его лезвием, а отношения между телом человека и его духом подобны отношениям между лезвием меча и его остротой. Острота — это не лезвие меча, а лезвие — это не острота. Однако при отсутствии остроты не будет того, что называется лезвием, а при отсутствии лезвия не будет того, что называется остротой. Никто никогда не слышал, чтобы при отсутствии лезвия существовала острота, так как же можно говорить, что после гибели тела может существовать дух? Этот убедительный пример свидетельствует о неразрывной связи и зависимости духа от тела.

Выдвинутое Фань Чжэнем положение «форма — тело, используемое духом», делает еще более убедительным его материалистический взгляд на единство формы и духа. Среди наиболее распространенных во Вселенной связей между предметами, обладающими специфическими свойствами и играющими специфическую роль, для доказательства отношений между формой и духом Фань Чжэнь выдвигает две категории — «тело» и «использование». Он говорит, что «форма говорит о теле, дух говорит об использовании», эти два понятия, несмотря на «разные названия, составляют одно тело». Это показывает, что «форма» — тело «духа», материальная основа, от которой зависит появление духа. «Дух» появляется в «форме», относится к свойству, присущему телу. Вскрывая отношения между телом и его использованием для объяснения сущности отношений между формой и духом, Фань Чжэню удалось удачно показать эти отношения. Именно это и вызвало ярость буддистов, но, не находя убедительных аргументов, они вступили с ним в хитроумные споры, цепляясь за пример с лезвием меча и остротой.

Сяо Чэнь говорил: «То, что лезвие меча остро, заслуга точильного камня»; «если острота полностью использована, неизбежно исчезает и острота лезвия, которое превращается в тупое. Таким образом, острота исчезает, а лезвие продолжает существовать, т. е. дух исчезает, а форма продолжает существовать; как же можно говорить, что «при исчезновении остроты нет лезвия», несмотря на «различные названия (дух и форма) они составляют одно тело? Если лезвие и острота не уничтожаются одновременно, то и форма, и дух не гибнут вместе». Сяо Чэнь отбрасывает основной взгляд Фань Чжэня, что острота зависит от лезвия и что основное свойство лезвия — это острота, выдвигая понятие «тупое лезвие», не имеющее остроты, и абсурдно пытаясь доказать, что «острота исчезает, а лезвие продолжает существовать», «дух исчезает, а форма продолжает существовать», с целью защиты учения буддизма, говорящего о разделении формы и духа и о неуничтожимости души. Такая жульническая подмена понятий не ставит Фань Чжэня в затруднительное положение, поскольку без остроты исчезает основное свойство лезвия, и оно, естественно, уже не лезвие; поэтому даже сам Сяо Чэнь оказался вынужденным скрепя сердце назвать его «тупым лезвием», из чего видно, что острота и лезвие не могут быть разделены.

Исходя из идеи, что форма — это тело, используемое духом, Фань Чжэнь идет дальше и указывает, что деятельность духа — это специфическое свойство тела живого человека. Проповедники буддизма для опровержения этого взгляда прибегали к софистике, заявляя: «Тело дерева не обладает сознанием, а тело человека обладает. Человек обладает телом, подобным телу дерева, но обладает сознанием, отличающим его от дерева; разве это не означает, что дерево имеет только одно, а человек два свойства?» В трактовке буддистов это означало, что материальная сущность человека и дерева одинакова, но человек обладает восприятием, а дерево — нет; таким образом, у дерева всего лишь одно свойство, а у человека два, поэтому дух человека может покидать форму и существовать независимо.

Опровергая эти утверждения, Фань Чжэнь говорит: «Человеческое тело обладает сознанием, а тело дерева не обладает им. Человеческое тело — это не тело дерева, тело дерева — это не человеческое тело. Как же в теле, подобном телу дерева, может быть сознание, отличающееся от сознания дерева?» Другими словами, телу человека присуще сознание, а телу дерева — нет. Тело человека — это не тело дерева, а тело дерева — это не тело человека. Как же можно говорить, что человек обладает таким же телом, что и дерево, и в то же время наделять его сознанием, которого нет у дерева? Это доказывает, что, поскольку тела человека и дерева различны в своей сущности, возникают и различия в «наличии сознания» и «отсутствии сознания», обусловленные присущими им свойствами. Опровержения Фань Чжэня проникнуты одной основной мыслью, а именно: определенным телам

присущи специфические для них свойства; свойства различных тел различны, сознание и прочая умственная деятельность человека есть особое свойство, присущее только человеческому телу, которое ни в коем случае не может быть оторвано от тела. Отсюда вывод — представления о разделимости формы и духа несостоятельны.

В спорах с буддистами Фань Чжэнь, исходя из идеи развития и изменения предметов, раскрывает неразрывную связь между телом и его использованием, между формой и духом. Буддисты, умышленно смешивая различия между «живой формой» и «мертвой формой», между «цветущим деревом» и «засохшим деревом», заявляли, что «мертвое тело подобно живому телу», «засохшее тело — это цветущее тело», пытаясь доказать существование сознания после смерти человека и неуничтожимость души.

Отрицая эти утверждения, Фань Чжэнь говорит: «Живая форма — это не мертвая форма, мертвая форма — это не живая форма, различия между ними обозначены». Он считал, что, когда «живой» превращается в «мертвого», между «живой формой» и «мертвой формой» происходят коренные изменения и, если «живой» «обладает сознанием», а «мертвый» «лишен сознания», о живом и мертвом нельзя говорить как об одном и том же. Это подобно превращению цветущего дерева в засохшее. «Тело засохшего дерева» уже не «тело цветущего дерева», и если говорить, что «цветущее и засохшее дерево — одно и то же», то тогда выходит, что «во время цветения дерево должно увядать, а во время увядания приносить плоды», в то время как в действительности происходит наоборот. Очевидно, что вслед за изменением тела меняются и его свойства. Коль скоро мертвые не обладают сознанием, а их дух уничтожается, вздорные утверждения буддизма о существовании рая и ада, круговороте жизни и смерти лопаются как мыльные пузыри.

При изложении проблемы отношений между «телом» и «употреблением» Фань Чжэнь отмечает не только то, что «употребление» меняется вслед за изменением «тела», но и говорит, что изменениям материальных тел присуща внутренняя закономерность. Например, при рождении и смерти человека на первом месте всегда рождение и лишь затем смерть, а не наоборот, сначала смерть, а потом жизнь. Дерево непременно «сначала цветет, а затем засыхает», а не «сначала засыхает, а затем цветет». Почему так? Фань Чжэнь объясняет: «Потому что жизнь и уничтожение тел происходят по установленному для них порядку».

Одновременно Фань Чжэнь правильно указывает, что развитие и изменения тел происходят в резкой и постепенно проявляющейся формах. Он говорит: «Родившееся внезапно непременно и гибнет внезапно, родившееся постепенно непременно и гибнет постепенно. Родившееся внезапно — это вихрь или внезапный дождь. Родившееся постепенно — это животные или растения». Это показывает, что все резко появляющееся так же резко и погибает,

как, например, внезапно налетевший ветер или дождь, а появляющееся постепенно, например животные и растения, так же постепенно и умирает. В заключение Фань Чжэнь пишет: «Резкое и постепенное — закон предметов», считая, что резкие и постепенные изменения — закономерность развития, присущая объективно существующим предметам. Отношениям между телом и употреблением в изложении Фань Чжэня присущи элементы примитивной диалектики.

Исследуя отношения между формой и духом, Фань Чжэнь делит духовную деятельность на две взаимосвязанные ступени, рассматривая физиологические органы как материальную основу духовной деятельности. Он считает, что физиологические органы, руки, ноги, уши, глаза и т. д. могут, каждый в своей области, способствовать духовной деятельности, что выражается в тезисе: «Все является частью духа». Затем он делит духовную деятельность на две ступени. Первая — это «знания, чувствительные к боли и зуду», т. е. ощущения, вторая — «беспокойства, связанные с истинным и ложным», т. е. мышление. Познание всегда идет от мелкого к более глубокому, от образов к сущности, поэтому, отмечая эту существующую разницу, Фань Чжэнь говорит о ней: «Мелкое дает знание, глубокое дает беспокойства».

Хотя по своему содержанию обе ступени отличаются одна от другой, тем не менее они относятся к единой духовной деятельности человека; поэтому Фань Чжэнь и говорит: «Хотя между руками и ногами существует различие, они составляют одного человека; хотя между истинным и ложным, болью и зудом также существуют различия, они связаны с единым духом»,— т. е. если говорить с точки зрения единства, то можно сказать, что «знания — результат беспокойства». Отсюда Фань Чжэнь делает вывод: «Тело человека едино, так как же дух может обладать двумя свойствами?» Это утверждение являлось серьезным ударом по взглядам буддистов, утверждавших, что «дух обладает двумя свойствами».

Далее Фань Чжэнь подчеркивает, что материалистической основой любой духовной деятельности человека являются определенные физиологические органы. Например, ощущения, вызываемые болью и зудом, зависят от рук и ног, ощущение звука зависит от органов слуха, ощущение цвета зависит от глаз, а в «беспокойствах, связанных с истинным и ложным», «главным является сердце». Из-за ограниченности уровня научных знаний Фань Чжэнь не понял функции мозга и считал сердце органом мышления, но это отнюдь не умаляет значения его идей о материалистической теории познания.

Буддисты спрашивали Фань Чжэня, существуют ли какие-нибудь ограничения для духовной деятельности и о том, откуда он знает, что в духовной деятельности сердцу принадлежит главная роль. На это Фань Чжэнь отвечал: «Если сердце болит, мысли становятся абсурдными, отсюда ясно, что сердце — это основа

беспокойства». Другими словами, в случае нарушения работы сердца мышление приходит в расстройство, а отсюда ясно, что сердце — материальная основа для мышления. Возражая против этого суждения, буддисты, утверждавшие, что «мышление не имеет основы», считали, что духовная деятельность лишена материальной основы, а дух может покидать тело человека и действовать самостоятельно.

Категорически отвергая утверждения буддистов, Фань Чжэнь заявлял: «Почему зрение имеет основу, а беспокойства нет? Если беспокойства не имеют основы в моем теле, они могут переходить в другое место, и тогда чувства Чжана могут поселиться в теле Вана, а мысли Ли — найти приют в теле Чжао. Правильно ли это? Нет, это не так». Другими словами, почему для зрения имеется основа, а мышление не имеет основы? Если бы наше мышление не имело основы в нашем теле, оно могло бы переселиться в любое место, и тогда чувства Чжана могли бы оказаться в теле Вана, а мысли Ли — в теле Чжао. Разве это так? Совершенно очевидно, что этого не может быть. Отсюда вытекает, что духовная деятельность человека происходит на основе определенных физиологических органов. И поскольку подлинная связь между формой и духом именно такова, утверждения буддистов о разделении формы и духа становятся несостоятельными.

В «Рассуждениях об уничтожимости духа» Фань Чжэнь не только теоретически обосновывает свой взгляд на уничтожимость духа, но и безжалостно вскрывает лживость буддистских учений и показывает серьезную угрозу, которую он представлял для общества. Он отмечает: «Буддийские пагоды мешают управлению, буддийские монахи подрывают нравы». Обличая буддизм, Фань Чжэнь говорит, что буддизм, подобно буйному ветру, «без устали проявляет своеволие», в результате чего многие, для того чтобы попасть после смерти в рай, предпочитают «расходовать имущество» и «разоряться», уходя в монахи, и поклоняться Будде, но не желают израсходовать даже мизерные средства, чтобы помочь родственникам и друзьям, выразить жалость к бедным, причем все это — результат «лживых слов буддизма, с помощью которых они сеют заблуждения, запугивают, соблазняют и обманывают людей». Идеи, распространяемые буддизмом, привели к тому, что «в каждой семье забывают о родных и любимых, каждый человек отказывается от продолжения своего рода; дело доходит даже до того, что находящиеся в войсках воины теряют дух, сидящие в учреждениях чиновники ничего не делают; просо исчезло из-за отказа трудиться, богатства израсходованы на строительство храмов». Все эти пороки — результат широкого распространения буддизма, создавшего серьезную угрозу для гражданских и военных дел, обычаев, финансов, производства и жизни. Если не прекратить распространение буддизма, он принесет еще бóльшие бедствия. Как пишет Фань Чжэнь: «Я скорблю о причиненном им вреде, думаю об оказании помощи тем, кого он топит». Для того чтобы

спасти государство и народ от серьезной угрозы, которую представлял буддизм, Фань Чжэнь вел с ним неустанную борьбу. И в этом полностью проявились его прогрессивные взгляды и боевой дух.

«Рассуждения об уничтожимости духа» Фань Чжэня занимают важное место в истории китайской философии. Их выдающимся вкладом является положение «форма — это тело, используемое духом», которое подняло познание о связи формы и духа на новый, более высокий уровень.

Вопрос об отношениях между формой и духом возник давно, вокруг него в течение длительного времени велись непрекращающиеся споры между материализмом и идеализмом. Идеалисты считали, что дух — это самостоятельная субстанция, не имеющая необходимых связей с телом. Она может соединяться с телом, а может отделяться от него и действовать самостоятельно. Эта ошибочная точка зрения — одна из главных причин возникновения религиозных суеверий. Материалисты не признавали дух за самостоятельную субстанцию и считали, что дух существует только в зависимости от формы. В этом вопросе материалистам пришлось пройти путь от мелкого к более глубокому, от не совсем верного к более верному. Например, в период Чжаньго Сун Цзянь и Инь Вэнь рассматривали дух как материальные частицы *ци*, считая, что «сердце — это помещение для разума». Это означает, что «сердце — это помещение для разума». Это означает, что сердце — дом, а дух, состоящий из материальных частиц,— гость, временно поселившийся в этом доме. Хотя здесь дух объясняется с материалистической точки зрения, он не рассматривается как состоящий во внутреннем единстве с формой, что в теоретическом отношении могло легко привести к отрыву сердца (духа) от предмета (формы) и к ошибочному дуалистическому представлению о раздельном существовании духа и формы.

Ван Чун пошел дальше, считая, что в теле человека есть «пять внутренностей», в «пяти внутренностях» находятся «частицы пяти основных правил поведения», из которых рождаются ум и мудрость. Существует форма — существует и дух, гибнет форма — исчезает и дух. Ван Чун подметил зависимость духа от формы, но он принимал за дух «частицы пяти основных правил поведения», а не рассматривал дух как свойство человеческого тела, а это также могло привести к дуалистическому представлению о раздельном существовании духа и формы. Таким образом, Ван Чун не смог полностью опровергнуть идеалистический взгляд на «взаимное разделение формы и духа».

Фань Чжэнь выдвинул положение «форма — это тело, используемое духом», ясно указав, что различные тела во Вселенной имеют различное употребление. Только телу человека свойствен дух, а материальной основой духовной деятельности являются различные физиологические органы. Это избавляло от уклона в сторону дуализма, допускавшегося прежними материалистами

17—413

в вопросах о форме и духе, теоретически опровергало религиозно-идеалистические представления о том, что «форма и дух взаимно разделены», что «душа не уничтожается», и поднимало на небывалый до сих пор уровень представления о связи формы и духа. В дальнейшем, в период феодализма, никто из мыслителей-материалистов не смог превзойти Фань Чжэня в трактовке этих вопросов и никто не дал ничего нового.

Вместе с тем «Рассуждениям об уничтожимости духа» присуща ограниченность, в частности в трактовке общественных отношений, где Фань Чжэнь отходит от материализма. Он считал, что «отличие всех совершенномудрых» — в «отличии их формы». «Форма обычных людей» порождает «дух обычных людей», «форма совершенномудрых» порождает «дух совершенномудрых». Разницу в моральных качествах и способностях, т. е. разницу в органах мышления Фань Чжэнь относил на счет «неравного сердца», и хотя подходил к вопросу с других позиций, чем идеалисты, которые также признавали природные данные, тем не менее приходил к одинаковым с ними выводам.

Говоря о жертвоприношениях в храмах предков, предусматривавшихся классическими конфуцианскими сочинениями, Фань Чжэнь принимал их за «поучения совершенномудрых», сделанные «для удовлетворения чувств сыновей, проявляющих почтительность к родителям, и предупреждения легкомыслия», а поэтому относился к ним положительно. Это, несомненно, было связано с желанием поддержать и укрепить феодальные нравственные устои. Хотя Фань Чжэнь выступал против паразитического образа жизни буддийских монахов, не занимавшихся трудом, он тем не менее требовал, чтобы «мелкие люди с радостью обрабатывали их поля, а благородные мужи хранили их спокойствие»; «низшие, имея излишки, должны подносить их высшим, высшие должны относиться к низшим, придерживаясь недеяния», т. е. считал, что эксплуататорская жизнь землевладельцев является вполне естественной. Это, несомненно, является выражением его классовой ограниченности.

«Рассуждения об уничтожимости духа» имеют некоторые недостатки, но в целом они не лишены серьезных достоинств. В его время эта работа сыграла важную роль в происходившей тогда идеологической борьбе и оказала глубокое влияние на последующие поколения.

5

Философские идеи в эпоху династий Суй и Тан

1. РАЗВИТИЕ ФИЛОСОФИИ В ЭПОХУ СУЙ — ТАН И ЕЕ ОСОБЕННОСТИ

В 581 г. Ян Цзянь, лишив власти династию Северная Чжоу, объединил Китай и создал династию Суй. В 618 г. Ли Юань и Ли Шиминь, используя плоды крестьянского восстания, вспыхнувшего в конце династии Суй, пришли ей на смену, создав династию Тан. В 875 г. крупное крестьянское восстание, руководимое Хуан Чао, нанесло династии Тан и прогнившим реакционным общественным силам смертельный удар, в результате которого в 907 г. династия Тан рухнула. После этого вплоть до 960 г., Китай снова оказался раздробленным, и этот период известен в истории под названием «пять династий и десять государств».

Эпоха династий Суй и Тан по-прежнему оставалась периодом господства феодального общества в Китае. После создания династии Тан в стране в течение сравнительно длительного времени царила обстановка единства и спокойствия. Развитие производства, расцвет экономики, широкие связи с зарубежными странами превратили династию Тан в одно из сильнейших государств тогдашнего мира. Однако за фасадом процветания назревал кризис. Этот кризис особенно усилился в результате восстаний Ань-Лушаня и Ши Сымина, после которых империя Тан начала приходить в упадок. Захват власти евнухами, самовольство генерал-губерна-

торов в пограничных районах, хаос в обществе, эксплуатация и угнетение широких крестьянских масс усиливались с каждым днем. Обострялись социальные противоречия. Если говорить о политической борьбе при династиях Суй и Тан в целом, то она характеризовалась непрерывным подъемом худородных землевладельцев и падением влияния землевладельцев-аристократов. В течение какого-то времени процветали землевладельцы, представлявшие буддийское монашество, но вскоре и они также начали клониться к упадку.

Под воздействием развития производства и широкого обмена как внутри страны, так и с зарубежными странами в период династий Суй и Тан большое развитие получили наука и культура. В области астрономии и математики в эту эпоху Гэн Чжи, Лу Тайи и Гэн Сюнь создали небесную сферу, приводимую в движение силой воды, причем ее звездное небо было соединено с часами, благодаря чему звезды вращались в соответствии с течением времени. Буддийские монахи И-син и Лян Линцзань создали медную небесную сферу, которая показывала скорость движения небесных тел. В примечаниях и комментариях к «Шибу суаньшу (десять математических трактатов)», составленных Ли Чуньфыном и др. в начале династии Тан, излагались способы решения алгебраических уравнений третьей степени.

В области географии при Суй был составлен «Атлас Западного края (Сиюй туцзи)», а при Тан, помимо исправления «Атласа десяти административных районов (Шидао ту)», были сформулированы «описание округов и уездов, составленное в эру правления Юань-хэ (Юань-хэ цзюньсянь тучжи)» и «Описание Западного края (Сиюй туцзи)». Цзя Чжэнь написал семь географических сочинений, в том числе «Карту китайцев и варваров, проживающих в пределах четырех морей (Хайнэй хуаи ту)» и «Описание округов, владений, уездов и районов и варваров в четырех частях света в древности и в настоящее время (Гуцзинь цзюнь, го, сянь, дао сыи шу)». Во всех перечисленных сочинених приводятся конкретные, впечатляющие записи и пояснения о горных и речных системах, содержатся описания образа жизни людей и их обычаев как в самом Китае, так и в Западном крае. Сюань-цзан в сочинении «Датан сиюй цзи (Записки о Западном крае, составленные при великой династии Тан)» на основании лично увиденного и услышанного излагает важные данные о древней истории и географии Средней Азии, Индии, Пакистана, Непала и других странах.

В области медицины появились такие работы, как «Цяньцзиньфан (рецепты спасения жизни, стоящей тысячу цзинь золота)» Сунь Сымяо, «Вайтай бияо (Секреты правителя округа)» Ван Тао, «Мо-цзин (Трактат о пульсе)», «Чжэньфан (Способы иглоукалывания)» и «Минтан жэньсинту (Атлас человеческого тела, полученный в зале Минтан)» Чжэнь Цюаня. При Тан центральное правительство создало медицинское управление и положило начало

преподаванию медицины по различным специальностям; была опубликована работа «Синьсю бэньцао (Исправленное описание основных лечебных трав)», в которой дается характеристика 844 названий лекарственных растений.

Все перечисленные научные работы стимулировали развитие философской мысли.

В области идеологии в эпоху Суй — Тан ортодоксальным считалось учение Конфуция и Мэн-цзы, но одновременно существовали буддизм и даосизм. Каждое из указанных трех учений выдвигало теоретические доводы, призванные защитить систему феодальной эксплуатации и гнета, каждое из них пользовалось методами, призванными обмануть народ и парализовать его волю к сопротивлению, заставить его смириться с эксплуатацией и гнетом. Особо следует отметить тот факт, что после крестьянского восстания в конце династии Суй танские правители, помимо политической силы, остро нуждались в усилении идеологического господства и добивались его различными способами. В связи с этим они активно поддерживали и пропагандировали конфуцианство, буддизм и даосизм. Конфуций был возведен в титул Вэньсюаньван, а сочинения Конфуция и Мэн-цзы почитались как канонические. Лао-цзы получил титул императора Сюань-юань, а книги Лао-цзы и Чжуан-цзы стали обязательными при экзаменах на получение должности чиновников. Повсюду процветали буддийские монастыри и храмы, развивалось монастырское хозяйство, во всех уголках страны действовали буддийские монахи, а высшие из них поддерживали связи с носящими титулы ванов и хоу и даже принимали участие в происходившей при дворе борьбе и помогали в делах управления.

Одной из характерных особенностей философии в эпоху Суй — Тан являлось широкое развитие буддийской идеалистической философии.

Буддизм, получивший широкое распространение в период Южных и Северных династий, достиг в эпоху Суй — Тан наивысшего расцвета. В это время внутри буддизма появилось много весьма влиятельных сект. Каждая из них располагала самостоятельными, сильными монастырскими хозяйствами, а в общественной жизни буддийские монахи превратились в земледельческую прослойку. Каждая из сект вела закулисную политическую борьбу и представляла серьезную политическую силу. Они больше не связывали себя с завезенными со стороны канонами, а вступили на путь самостоятельного развития, создав буддизм с учетом особенностей развития Китая. Влияние различных сект глубоко проникло в различные общественные классы и прослойки и оказывало сильное влияние на формирование общественного сознания.

Владение богатыми монастырскими хозяйствами способствовало распространению влияния буддистской философии. Все секты, говоря о психической деятельности, духовном совершенствовании и мировоззрении людей, связывали их с центральным во-

просом — сущностью Будды, и на этой основе разработали широкую религиозно-идеалистическую философскую систему. Они сформулировали ряд специфических терминов, понятий, категорий и с их помощью давали абстрактные, чисто умозрительные объяснения различным явлениям в мире, использовали различные схоластические доказательства для обоснования своих религиозно-идеалистических идей. Например, секты Тяньтай-цзун и Хуаянь-цзун, искажая отношения между относительным и абсолютным, сущностью и явлением, тождеством и различием, выдвинули ряд теоретических положений типа «в одном сердце три тысячи», «три истины гармонично соединены», «между истиной и делами нет препятствий», «между делами нет препятствий» и т. д.

Секта Чань, гипертрофируя роль человеческих ощущений, утверждала, что всё в мире иллюзия, силясь таким образом обосновать идею, согласно которой всё в мире — пустота и только «собственное сердце и есть Будда». Секта Вэйши-цзун пропагандировала догмы индийского буддизма, но она акцентировала внимание на анализе материальных *(сэфа, рупа-дхарма)* и духовных явлений *(синьфа)*, уделяя особое внимание последним. В своих анализах и доказательствах она пользовалась сравнительно высокими формами абстрактного мышления.

Другой особенностью философской борьбы в эпоху Суй — Тан являлась ее направленность против буддистского идеализма, но критика буддистского идеализма велась не на высокой теоретической основе.

В период династии Тан материалисты Лю Цзунъюань и Лю Юйси, по сути дела, не выступали против буддизма, а решительно боровшийся с буддизмом Хань Юй был сам идеалистом. Хань Юй выступал против буддизма не с позиций материализма, а с позиций идеализма Конфуция и Мэн-цзы. Подвергая буддистскую философию критике, он в ходе критики не создал собственного учения, а просто противопоставил традиционный взгляд на волю Неба буддийским божествам; используя так называемую «систему преемственности истинного учения», он противопоставлял ее буддистской «системе закона»; руководствуясь учением о трех видах природы человека, выступал против буддистского учения о сущности Будды, но Хань Юй не смог не только нанести удар по религиозному мировоззрению буддизма, но остался на позициях идеализма. Его «система преемственности истинного пути» составлена подобно буддистской «системе закона». Ученик Хань Юя Ли Ао, написавший сочинение «Фусин шу (Книгу о восстановлении природы человека)», говорит в ней о природе человека, подражая учению о сущности Будды.

Рассуждения Хань Юя о «системе преемственности истинного учения» и его некоторые идеи, отвергающие буддизм, но в то же время впитавшие его в себя, а также непрерывное стремление сблизить буддизм с конфуцианством явились прообразом возникшего позднее, в эпоху династий Сун и Мин, неоконфуцианства,

в котором главная роль отводилась конфуцианству и которое в целом представляло сплав конфуцианства, буддизма и даосизма.

Следующей особенностью философской борьбы в эпоху Суй — Тан являлось то, что в ней снова был выдвинут вопрос об отношениях между Небом и человеком, который стал центральной проблемой в происходивших в то время спорах. В этом вопросе примитивный материализм и атеистические идеи получили ряд новых идей и дальнейшее развитие.

Лю Цзунъюань и Лю Юйси в области философии вели дискуссии главным образом с Хань Юем, и центральным вопросом в этих дискуссиях являлся вопрос об отношениях между Небом и человеком. По сути дела, это был старый вопрос, который, после того как Сюнь-цзы «ясно осознал разделение Неба и человека», а Ван Чун подверг критике теологию, был решен. Тем не менее в рассматриваемый период Хань Юй в своих рассуждениях вновь поставил вопрос о воле Неба, в котором рассматривал Небо как всевышнее божество и считал, что Небо создало все предметы в мире и управляет ими. И споры между материализмом и идеализмом разгорелись с новой силой.

Лю Цзунъюань и Лю Юйси считали Небо природным явлением, а не божеством. Исходя из представления, что Небо и человек, природа и общество руководствуются собственными законами, они выдвинули широко известные тезисы «Небо и человек не вмешиваются в дела друг друга», «Небо и человек побеждают друг друга и в то же время используют друг друга», дав, таким образом, по сравнению со своими предшественниками более глубокое решение вопроса об отношениях между Небом и человеком. В то же время критика учения о воле Неба и суеверий, признававшего существование душ умерших и духов, затрагивала глубокие вопросы, связанные с выяснением социальных корней и уровня достигнутых знаний, породивших эти представления, что явилось важным вкладом в развитие атеистических идей.

Хотя Лю Цзунъюань и Лю Юйси непосредственно не критиковали буддизм, но их материалистические воззрения на природу прямо противоположны буддийскому идеализму. Их примитивный материализм и атеистические взгляды, которые они развивали в ходе дискуссий вокруг вопроса об отношениях между Небом и человеком, фактически являлись одной из форм отрицания буддистского идеализма.

В рассматриваемый период велись также споры о движущих силах развития человеческого общества. Хань Юй считал, что историю человечества творят воля Неба и «совершенномудрые». «Совершенномудрые» в соответствии с волей Неба создают «систему преемственного истинного учения», которая вечна и неизменна. Порядок или смуты, расцвет или гибель общества зависят от развития или упадка «системы преемственного истинного учения». С другой стороны, Лю Цзунъюань рассматривал развитие человеческого общества как естественный процесс, определяющийся не

какой-то волей Неба и не зависящий от воли так называемых «совершенномудрых», а как объективно происходящий процесс. В то же время он осознавал противоречия между объективными тенденциями исторического развития и субъективными мотивами отдельных участвующих в нем лиц и то, что тенденции исторического развития всегда осуществляются как раз в борьбе противоречий. Это новые идеи в трактовке процесса развития человеческого общества.

2. ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ БУДДИСТСКОГО ИДЕАЛИЗМА

Китайский буддизм, развитие которого началось при Южных и Северных династиях, в эпоху Суй — Тан достиг наивысшего расцвета. В это время в обществе появилось немало крупных землевладельцев из среды буддийских монахов, их монастыри и храмы владели обширными земельными площадями и большим количеством работающих на них людей, в их руках находились многочисленные поместья, ломбарды, рабы и рабыни, и, помимо взимания земельной ренты, они широко занимались ростовщичеством и пользовались привилегиями, освобождавшими их от уплаты налогов и отбывания трудовых повинностей. В целях укрепления монастырского хозяйства, распространения своего религиозного влияния и завоевания господствующего положения, каждая секта искала для себя опору в той или иной господствующей феодальной клике, заводила друзей, сколачивала группировки, разжигая распри между ними, в результате чего внутри самого буддизма образовались различные многочисленные секты, например Саньлунь (секта трех канонических трактатов), Люй (секта законов о воздержании), Цзинту (секта чистой земли), Ми (секта Мантры) и т. д. Из всех этих сект наибольшим влиянием пользовались секты Тяньтай, Вэйши (секта сознания), Хуаянь (секта сутры Хуаянь) и секта Чань. Каждая из этих сект имела неофициальную политическую опору, собственное монастырское хозяйство, собственные каноны и присущую только ей систему распространения своего учения.

Расцвет и упадок, ослабление и рост различных буддийских сект при династиях Суй и Тан были тесно связаны с происходившей в этот период классовой и политической борьбой. В эпоху Суй — Тан, помимо основного противоречия — противоречия между крестьянами и землевладельцами,— существовало и противоречие внутри класса землевладельцев, между худородными землевладельцами и землевладельцами-аристократами. Если оценить эту борьбу в целом, то можно сказать, что в ходе ее землевладельцы-аристократы с каждым днем клонились к упадку, в то время как часть худородных землевладельцев неуклонно возвышалась и превращалась в господствующий слой. Эти противоречия и борьба нашли отражение и в буддизме. Секты, опиравшиеся на аристократию, изыскивали пути к самосовершен-

ствованию, призывали к широкому оказанию милостей, изучали схоластическую философию буддийских сутр и превратили перевоплощение в Будду в привилегию аристократических родов и высшего монашества. В течение какого-то времени учение этих сект получило широкое распространение, но затем с закатом аристократических родов потеряло влияние. Господствующее положение заняло учение возникшей позднее секты Чань, которая опиралась главным образом на слои, вышедшие из среды худородных землевладельцев. Эта секта отвергла учение схоластической буддийской философии и выдвинула положение «внезапное прозрение позволяет стать Буддой», которое отвечало интересам этого слоя в укреплении господства над широкими трудящимися массами. Особо следует подчеркнуть, что после разрушения изображений Будды при династии Тан в период правления императора У-цзуна и после ударов, нанесенных крестьянским восстанием под руководством Хуан Чао, монастырские хозяйства одно за другим стали разрушаться, что лишило буддийские секты материальной основы и способствовало их дальнейшему упадку. Можно сказать, что в это время преуспевала только секта Чань, предлагавшая простые пути для превращения в Будду.

Центральным вопросом, по которому различные буддийские секты вели диспуты в эпоху Суй — Тан, по-прежнему оставался вопрос о сущности Будды. В спорах по этому вопросу все секты, тесно связывая психическую деятельность человека, его духовное совершенствование (главным образом религиозно-моральное совершенствование) и мировоззрение, создали собственные системы религиозно-идеалистической философии. Каждая из этих систем являлась не только важной составной частью всей философии того времени, но и оказала глубокое влияние на философскую мысль в дальнейшем. Последующие философы-идеалисты восприняли эти идеи и всячески углубляли их, а философы-материалисты, критически используя и переработав их, обогатили материалистическую философию. Можно сказать, что без анализа буддийской философии в эпоху Суй — Тан нельзя полностью понять историю философии Китая в период после средневековья.

2.1. СЕКТЫ ТЯНЬТАЙ И ВЭЙШИ

Секта Тяньтай возникла при династиях Северная Ци и Южная Чэнь, оформилась при династии Суй, широко распространилась в начале династии Тан, а во второй половине правления этой династии начала терять свое влияние. Основными представителями секты являются Хуйсы, Чжи-ай и Чжань-жань. Главное сочинение — «Дачэн чжигуань фамынь (Путь Махаяны к познанию истины через созерцание и самопроверку)».

Чжи-ай (531—597) — фактический основатель секты Тяньтай. В годы правления династии Чэнь он был вхож во двор и поддерживал тесные отношения с аристократами, носившими титулы

ванов и гунов, во главе которых стоял сам император. После того как династия Суй уничтожила династию Чэнь, Чжи-ай активно поддерживал новую династию и завоевал любовь и доверие суйского императора Ян-ди.

Основная идея секты Тяньтай — «в одном сердце три тысячи». Под «тремя тысячами» имеются в виду «три тысячи миров живых существ», т. е. весь мир в представлении буддизма. Секта Тяньтай рассматривала сердце как основу мира и считала, что в мире истинно и надежно только сердце, а все остальное — не более как порождение «мимолетных мыслей», иллюзорно и нереально.

Отрицая объективное существование реального мира, секта Тяньтай выдвинула теоретический тезис «три истины гармонично соединены». Под «тремя истинами» имеются в виду пустота, кажимость и середина. Следует сказать, что первоначально секта пустоты (Шунья) в школе Махаяна считала, что все предметы в мире образуются путем различного рода связей (закон ниданы) и они не обладают объективной реальностью, поэтому о них и говорится как о «пустоте». Однако, поскольку предметы появляются, о них нельзя говорить как об абсолютной пустоте, но, так как предметы не обладают присущей им реальностью, они представляют иллюзорные, нереальные, кажущиеся образы, поэтому о них и говорится как о «кажущихся». Однако это утверждение не совсем правильно. Только осознав, что предметы не обладают реальностью, не являются абсолютным небытием, обладают формой, связанной с какой-то причиной, но в то же время иллюзорны и нереальны, лишь только в этом случае можно считать, что постигнут «средний путь», т. е. истина буддизма. Восприняв эту теорию, Чжи-ай подчеркивал, что в каждом предмете необходимо одновременно видеть пустоту, кажимость и середину, которые беспрепятственно, гармонично соединены друг с другом, а это и есть так называемое «три истины гармонично соединены». Совершенно ясно, что объективный мир существует, и, если бы Чжи-ай упорно утверждал, что его нет, ему было бы трудно обмануть кого-нибудь, а потому он оказался вынужденным пропагандировать «средний путь», чтобы прикрыть идеологическую сущность своего учения.

Для того чтобы выявить сущность природного сердца, секта Тяньтай выдвигала религиозный принцип его воспитания — *чжи-гуань*. Иероглиф *чжи* означает «погружение в созерцание», а *гуань* — «внутреннюю проверку». Секта требовала, чтобы человек добивался «прекращения течения сумасбродных мыслей» с целью сохранить присущие его телу истинную и неизменную сущность Будды (природное сердце), что позволит отказаться от борьбы в реальном мире и даст возможность добиться духовного удовлетворения.

Секта Вэйши (секта сознания), называемая также Фасян, создана Сюань-цзаном (602—664) и его учеником Куй-цзи

(632—682). Сюань-цзан, проявив необыкновенную настойчивость и упорство, преодолев многочисленные трудности, приехал в Индию, где учился 17 лет, добившись исключительно больших успехов в изучении индийского буддизма. Вернувшись на родину, он занялся переводом буддийских книг и одновременно создал секту Вэйши. Его переводное сочинение «Чэн вэйши лунь (Учение о достижении сознания)» и написанное Куй-цзи сочинение Чэн вэйши лунь цзишу (Изложение учения о достижении сознания)» — главные книги, излагающие содержание учения секты.

Секта Вэйши рассматривала «сознание» (Parjanana) как источник происхождения мира, считая, что «их образы (имеются в виду образы различных предметов и явлений) вместе с изменением сознания меняются и создают кажимость» (Чэн вэйши лунь, гл. 1), т. е. все предметы в мире меняются и проявляются в зависимости от сознания, являются кажимостью и не существуют на самом деле.

«Сознание», о котором говорит эта секта, насчитывает восемь разновидностей, связанных с глазами, ушами, носом, языком, мыслью, manas (сознанием через мысль) и ālaya (духовным сознанием мира). Первые шесть разновидностей сознания аналогичны тому, что мы называем ощущениями, восприятием и мышлением. Объектом этих разновидностей сознания является либо «внешний мир», либо связь с «внешним миром», и каждое из них играет свою специфическую роль. Сознание manas, способное к размышлению и обдумыванию, стоит выше шести перечисленных разновидностей сознания и служит для поддержания связи между первыми шестью видами и восьмым видом сознания. Сознание ālaya — главное среди восьми разновидностей сознания и распоряжается всем. Оно служит опорой для остальных семи разновидностей сознания, поэтому его и называют «основной опорой». В нем скрываются волшебные семена, поэтому его называют также *цзанши* (хранитель сознания) или *чжунцзыши* (семена сознания). «Семена» сначала превращаются в семь разновидностей сознания, а в ходе дальнейших изменений превращаются в различные явления в мире. Все возникающие явления — не более как иллюзия, не существуют реально. Отсюда делается вывод о том, что «сознание не имеет границ», т. е. имеется лишь субъективный дух (сознание), но нет объективного мира (границы).

Секта Вэйши рассматривала все предметы в мире, вплоть до тела человека, как иллюзорные образы, порожденные «сознанием», а это есть не что иное, как субъективный идеализм. В то же время она считала, что сознание ālaya существует вечно и не уничтожается в случае смерти отдельного человека, а это есть объективный идеализм.

Среди спрятанных в восьмой разновидности сознания семян есть семена *сянфэнь* (объекты) и семена *цзяньфэнь* (видение). В связи с этим «сознание», в которое они превращаются, делится

в своей деятельности на два направления. С одной стороны, превращение семян *сянфэнь* создает различные явления в мире, т. е. объекты познания, а с другой — превращения семян *цзяньфэнь* приносят «видение», т. е. способность к познанию. Познавательная деятельность человека, согласно учению секты, является не отношением между субъективным и объективным, а процессом, в котором «сознание» познает самого себя, т. е. «видение» сознания познает «объект».

Кроме того, семена делятся на семена *гунсян* (общие образы) и семена *бу гунсян* (необщие образы). Объекты, появляющиеся в результате изменения семян *гунсян*, воспринимаются всеми людьми, а объекты, появляющиеся в результате изменения семян *бу гунсян*, воспринимаются только отдельным человеком. В процессе своего проявления разновидности «сознания» опираются и влияют друг на друга, но в конечном счете все решается восьмой разновидностью сознания.

Взгляды, рассматривающие внешний мир как реально существующий, а познание — как отражение этой реальности, секта Вэйши считала ошибочными, неизбежно ведущими к появлению различных стремлений к борьбе, приносящими различные беспокойства и страдания. Субъективно-идеалистическая теория познания, предлагаемая сектой, позволит якобы избавиться от «ошибки, связанной с заблуждениями», освободиться от волнений, страданий и всякого рода перерождений, войти в обитель нирваны.

В восьмой разновидности сознания спрятаны семена *юлоу чжунцзы* (семена страдания) и семена *улоу чжуцзы* (семена без страдания). Семена страдания — грязные и дурные, семена без страдания — чистые и добрые. В реальном мире играют роль и распоряжаются жизнью людей семена страдания. Это одна из основных причин того, почему человек ввергнут в море страданий. Если люди хотят стать Буддой и войти в небесное царство, они должны в течение ряда поколений заниматься самосовершенствованием, постоянно стремиться уничтожить семена страдания и увеличивать количество семян без страдания, что позволит достичь истинной и неизменной сущности Будды.

Секта Вэйши, пропагандировавшая идею «всё — сознание», отрицала независимое существование объективного мира, заявляла, что все явления и предметы — это иллюзорные образы, порожденные сознанием субъекта. Фактически же она стремилась к тому, чтобы люди рассматривали страдания, вызываемые классовой эксплуатацией и угнетением, как порождение сознания отдельных людей, как нечто иллюзорное и нереальное, стремясь таким образом подавить революционные устремления эксплуатируемых и угнетаемых масс. Прибегая к схоластической философии религиозно-идеалистического характера, секта доказывала, что люди в результате самосовершенствования в течение ряда поколений могут избавить душу от всякого рода перерождений,

стать Буддами и подняться на Небо, но это делалось только с целью приучить людей к жизни, подобной жизни рабочего скота, заставить их переносить трудности реального мира, отказаться от борьбы с несправедливой действительностью.

2.2. ФА-ЦЗАН И СЕКТА ХУАЯНЬ

Секта Хуаянь получила свое название от канона «Хуаянь-цзин», который она распространяла. Основателем секты является Фа-цзан (643—714). В молодости Фа-цзан участвовал в работе по переводу буддийских сутр, которую возглавлял Сюань-цзан, но затем, разойдясь с ним во мнениях, отошел от переводческой работы и создал секту Хуаянь. Как сам Фа-цзан, так и созданная им секта усиленно поощрялись императрицей Уцзэтянь и пользовались поддержкой аристократии. Основными работами Фа-цзана являются «Хуаянь ихай Баймынь» и «Хуаянь цзиньшицзы чжан».

Секта Хуаянь-цзин также принимала «сердце» за источник происхождение мира, считая, что материальный мир — это иллюзорный образ, возникающий в результате изменений «сердца», и отрицала реальное существование материального мира. Ее последователи говорили: «Образы нечистоты — ничто, они рождаются из сердца, лишены какой-либо собственной сущности, и их название не имеет образа» (Хуаянь ихай баймынь). Под нечистотой подразумевается материальный мир, а под «сердцем» — субъективный дух. Говоря об этих двух понятиях, они считали, что не материя определяет дух, а что материальный мир «рождается из сердца» и, коль скоро это так, он «абсолютно лишен собственной сущности», не обладает собственной объективной реальностью и представляет иллюзорную сущность. Если подходить к материальному миру с точки зрения иллюзорности и нереальности, то о нем можно сказать, что он «не имеет образов». Совершенно очевидно, что это один из видов идеалистического мировоззрения, переворачивающего все с ног на голову.

Секта Хуаянь-цзин утверждала, что все явления и предметы в мире возникают благодаря «соединению порождающих и сопутствующих причин», в связи с чем однажды Фа-цзан привел в качестве примера статую золотого льва, стоящую перед дворцом, с целью разъяснить религиозные догматы секты Хуаянь-цзин, которые включали в себя и его идею о «причинах возникновения явлений». Он сказал: «Золото не обладает собственной сущностью, но благодаря искусству мастера появился образ льва. Появление образа связано с причиной, поэтому образ называется появившимся по причине» (Хуаянь-цзин цзиньшицзы чжан). Это означает, что золото не обладает собственной сущностью и только благодаря искусству мастера превратилось в льва. Здесь золото — порождающая, а работа мастера — сопутствующая причины, а в результате соединения этих двух причин появился образ льва.

Точно так же обстоит дело и со всеми другими явлениями и предметами в мире. «Нечистота — сопутствующая причина для сердца, а сердце — порождающая причина для нечистоты. Только при соединении порождающей и сопутствующей причин рождаются иллюзорные образы» (Хуаянь ихай баймынь). «Нечистота» появляется из сердца, поэтому «сердце — порождающая причина для нечистоты». Однако после того, как «нечистота» выйдет из сердца, у нее появляются условия (сопутствующие причины) для деятельности собственного сердца, поэтому «нечистота — сопутствующая причина для сердца». Соединение этих двух причин приводит к рождению различных «иллюзорных образов» реального мира.

Для установления более тесных связей между сердцем и нечистотой, между небесным царством и миром человека и указания пути превращения в Будду секта Хуаянь выдвинула положение о «четырех мирах», а именно: мира истины, мира дел, мира слияния истины и дел и мира слияния дел. Под так называемым «миром истины» имеется в виду ясный и чистый основной мир. Это «мир единой истины», т. е. духовного проявления сердца. Под так называемым «миром дел» подразумевается сложный и запутанный реальный мир, в котором находит конкретное проявление «мир единой истины», т. е. сердца. Когда эти два мира сливаются и не мешают друг другу, появляется «мир слияния истины и дел». Когда различные дела включаются друг в друга и сливаются вместе, не мешая одно другому, появляется «мир слияния дел». В конечном счете все четыре мира порождаются «миром единой истины», т. е. сердцем.

Особенно большие усилия секта Хуаянь прилагала для распространения тезиса «истина и дела не мешают друг другу». С ее точки зрения, хотя истина и дела, одно из которых — основа, а другое — явление, относятся к двум разным мирам, тем не менее эти миры существуют не изолированно. Реальный мир зависит от основного мира, а основной мир существует в реальном мире. Взять, например, золотого льва. Золото — основа, лев — явление. Без золота не было бы и золотого льва, следовательно, золото содержится в золотом льве. Золото как основа существует реально, в то время как образ льва иллюзорен. Основа — золото — не рождается и не уничтожается, а образ золотого льва рождается и погибает. Если взять золото и золотого льва, то первое — истинно, а второе — обманчиво. Однако основа — золото — не мешает образу льва быть обманчивым, а образ льва не мешает основе — золоту — быть истиной. Это и есть то, что «истина и дела сливаются беспрепятственно».

Кроме того, секта Хуаянь считала, что «в каждом деле содержится полная истина, а не ее часть. Почему? Потому что истина неделима. Поэтому в каждой пылинке содержится безграничная истина в полном объеме». Это означает, что «истина» — единое, неделимое целое; поэтому в любом «деле» содержится не часть

истины, а истина в целом. Другими словами, любое дело — проявление не части, а всей истины в целом. Однако в этом случае не подтверждается тезис о том, что «истина и дела сливаются беспрепятственно», а выясняется, что «истина поглощает дела», поэтому в конечном счете секта приходила к заключению, что «все дела кончаются и только истина ровно и ярко проявляется» (Хуаянь фацзе гуаньмынь).

Выдвигаемый сектой Хуаянь тезис «истина и дела сливаются беспрепятственно» затрагивает вопрос об отношении между сущностью и явлением. Внешне кажется, что секта как будто бы утверждает взаимозависимость существования явления и сущности, на самом же деле она противопоставляет их. Сущность и явление представляют единство противоположностей, сущность определяет явление, а явление выражает сущность, и даже кажимость не может быть оторвана от сущности. Как говорил В. И. Ленин: «*Сущность* кажется тем-то. Кажимость есть явление (Scheinen) сущности самой в самой себе»[1]. Однако секта Хуаянь рассматривала явления как иллюзорный образ и считала, что для сохранения истины, сущности необходимо устранить кажимость явления, и тем самым перечеркивала внутреннюю связь между явлением и сущностью и отрицала объективную реальность явления, а это уже метафизический идеализм.

Секта Хуаянь энергично пропагандировала и тезис «дела не мешают друг другу». С ее точки зрения, каждый предмет реального мира есть выражение «истины», причем выражение «истины в целом», поэтому предметы взаимно включают себя друг в друга, беспрепятственно сливаются, не имеют различий и не противостоят один другому. Например, образ льва имеет глаза, уши, нос, язык, тело, шерсть и т. д., но если подходить к этим частям как сделанным из золота, то между глазами, ушами, носом, языком, телом и шерстью нет разницы, поэтому можно сказать, что глаза — это уши, уши — это нос, нос — это язык, язык — это тело, тело — это шерсть. Поэтому секта считала, что «одно — это всё, всё — это одно», каждый отдельный предмет содержит в себе другие предметы, и утверждала, что «в каждой шерстинке имеется безграничное количество львов; кроме того, каждая шерстинка, содержащая безграничное количество львов, входит в отдельную шерстинку» (Хуаянь цзиньшицзы чжан).

Секта считала также, что предметы, несмотря на различную величину в пространстве, взаимно вмещают друг друга и не мешают один другому. Она утверждала, что «отсутствие установленного образа говорит о том, что малое не определяет малое, поэтому оно способно вмещать большое; большое не определяет большое, поэтому оно способно вмещать малое» (Хуаянь ихай баймынь). Например, горчичное зерно, несмотря на крохотные размеры, может вместить в себя Гималайские горы, точно так же

---

[1] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 119.

как безбрежное море может вместить в себя крохотный предмет. Отсюда делалось заключение о том, что «большое и малое оборачиваются вслед за сердцем и входят друг в друга без препятствий» (Хуаянь ихай баймынь).

Точно так же обстоит дело и со временем: «Каждое мгновение рождается и умирает в течение мига, который делится на три части — прошлое, настоящее и будущее. Каждая из этих частей имеет свое прошлое, настоящее и будущее» (Хуаянь цзиньшицзы чжан). Другими словами, за короткий миг проходит девять поколений, а девять поколений — это короткий миг, о чем говорилось как о «трех поколениях за мимолетное время». Секта Хуаянь не рассматривала время и пространство как форму существования материи, а придерживалась субъективного идеалистического толкования, отрывая их от материи. Отсюда вывод: величина предметов в пространстве и продолжительность времени могли «оборачиваться вслед за сердцем».

Тезис «дела не мешают друг другу» затрагивает вопросы тождества и различия, относительности и абсолютности предметов. Внешне, поскольку секта говорила о «взаимном вмещении» и «различии», она как будто бы считала, что тождество и различие, относительность и абсолютность взаимосвязаны и взаимозависимы. Фактически же она противопоставляла эти понятия, односторонне преувеличивала тождественность предметов и отрицала различие между ними, в результате чего впадала в схоластику, утверждая, что это есть то, а то есть это, или «одно — это всё, а всё — это одно».

Все объективные предметы находятся во всеобщей связи и непрерывном развитии, и если есть тождество, то есть и различие, если есть относительное, есть и абсолютное. Как говорил Ф. Энгельс: «Тот факт, что тождество содержит в себе различия, выражается в каждом предложении»[1]. В. И. Ленин говорил, что «для объективной диалектики в релятивном есть абсолютное. Для субъективизма и софистики релятивное только релятивно и исключает абсолютное»[2]. Секта же Хуаянь отрицала, что в тождестве есть различие и что в относительном есть абсолютное, и потому впадала в субъективизм и софистику, абсолютизировавшие тождество и различия.

Секта Хуаянь считала «истинное сердце» источником мира, а все предметы и явления в мире — иллюзорными образами. Основываясь на этом, она разработала учение о «четырех мирах», поставив его на службу своим религиозным целям. Она пропагандировала тезис «истина и дела сливаются беспрепятственно», для того чтобы доказать, что тот и этот берег, религия и светский мир, хотя и относятся к двум мирам, к двум образам жизни, не разделены четко, отношения между ними не такие, как отношения

---

[1] Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 529.
[2] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 317.

между огнем и водой; наоборот, они тесно связаны и «беспрепятственно вмещаются друг в друга». Она утверждала, что «в каждом деле содержится полная истина, что мир на том берегу входит в мир на этом берегу, что сущность Будды в сущности человека, что религиозная жизнь заключена в светской жизни. Поэтому нельзя отрываться от реальной жизни и искать мир на другом берегу. Далее она утверждала: «Причина заблуждения всех живых существ в том, что они говорят, что ложное можно отбросить, а истину можно постичь. Однако только тогда, когда познаешь самого себя, ложное становится истинным, и нет никакой другой истины, которую нужно было бы постигать» (Хуаянь хуань-юань гуань).

Это означает, что, по мнению простых людей, можно отбросить грязный ложный мир и войти в подлинное, прекрасное небесное царство, но это заблуждение. На самом деле требуется лишь то, чтобы люди осознали, что в грязном мире все иллюзорно и единственно настоящее — это «собственное сердце». Когда мысли проникнут в подлинное, прекрасное небесное царство, в абсолютно чистую обитель, тогда грязный, иллюзорный мир превратится в подлинное небесное царство, помимо которого не существует никакого другого. Фактически это означало, что все находившееся под феодальным господством — справедливо, и поэтому его необходимо поддерживать и нельзя разрушать. Для того чтобы стать Буддой, совершенно необязательно менять существующий образ жизни, необходимо только изменить свои взгляды и мысли, и этого вполне достаточно.

Преувеличивая значение тождества предметов и отрицая существующие различия, секта пропагандировала тезис «дела не мешают друг другу», стремясь показать, что все общественные классы, прослойки и индивиды находятся в согласии, «беспрепятственно сливаются друг с другом». «Все, обладающие чувствами (т. е. живые существа), обладают врожденным сознанием истинного сердца», но не сознают этого, будучи окутанными различными «иллюзорными мечтами». Стоит только отбросить эти «иллюзорные мечты», как сразу же выявится «истинное сердце», и можно стать Буддой. Таким образом, землевладельцы и крестьяне, правители и управляемые имеют общее «врожденное сознание истинного сердца», и разница между ними лишь в ложных образах и иллюзиях. Необходимо только осознать это, и тогда они «избавятся от заблуждений», каждый найдет для себя надлежащее место, каждый, занимая определенное ему положение, сможет стать Буддой. Такая пропаганда, как это совершенно очевидно, была направлена на смягчение все более обострявшихся в то время общественных противоречий, на подавление все более усиливавшейся классовой борьбы. Этой теории, по сравнению с учением Сюань-цзана о «безграничности сознания», присущ еще более лживый характер, и потому она в более полной мере соответствовала нуждам феодальных правителей. Это обстоятельство яви-

18—413

лось основной причиной расцвета секты Хуаянь в средний и последний периоды правления династии Тан.

Философские идеи секты Хуаянь оказали огромное влияние на неоконфуцианство в эпоху династий Сун и Мин, особенно на философские школы, созданные двумя Чэнами и Чжу Си. Взгляды двух Чэнов и Чжу Си, выдвинувших тезисы «высший принцип рождает частицы», «высший принцип один, но рассеивается в различном» и заявлявших, что все предметы в мире есть конкретное выражение «высшего принципа», заимствованы у секты Хуаянь, утверждавшей, что «высший принцип проникает во все дела» и что «между высшим принципом и делами нет препятствий». Что же касается тезиса «у каждого человека есть великий предел, у каждого предмета есть великий предел», то это делается простым повторением тезиса «в каждом деле распространен высший принцип».

2.3. ХУЭЙ-НЭН И СЕКТА ЧАНЬ

Хуэй-нэн (638—713) — основатель южной ветви секты Чань. Его настоящая фамилия Лу, он был выходцем из разорившейся землевладельческой семьи, жил сравнительно бедно и занимался торговлей хворостом. В дальнейшем Хуэй-нэн был в буддийском монастыре послушником, где занимался заготовкой хвороста, работал на жернове и выполнял различные другие работы. В связи с тем, что Хуэй-нэн глубоко постиг религиозные догмы буддийской секты Чань, он заслужил высокую оценку со стороны пятого патриарха этой секты Хуэй-жэня, который вручил ему рясу и патру (символы передачи руководства сектой по наследству), и таким образом Хуэй-нэн стал шестым патриархом секты. Основным сочинением, представлявшим лицо секты, является написанное Хуэй-нэном сочинение «Тань-цзин».

Создание Хуэй-нэном секты Чань вызвало серьезные изменения в истории китайского буддизма. Название Чань — транскрипция санскритского слова dhyāna означающего «созерцание». Первоначально различные религии в Индии использовали методы самосовершенствования, и буддизм также использовал этот метод. В период Южных и Северных династий из Южной Индии в Китай прибыл патриарх буддизма Бодхидхарма. Поскольку в это время буддизм на Севере придавал важное значение самосовершенствованию, Бодхидхарма, руководствуясь этими требованиями, стал распространять способ сидячего созерцания для закалки религиозного сознания. Главным в предложенном им способе сидячего созерцания являлось так называемое «самосовершенствование, глядя на стену», т. е. требование спокойно сидеть лицом к стене, чтобы сделать сердце непоколебимым, как стена. Этот способ был предназначен для того, чтобы добиться «отказа от ложного и возвращения к истинному» в мыслях, т. е. отрешения от всех абсурдных мыслей и возвращения к абсолютно чистому природному сердцу. «Горести и радости вызываются сопутствующими

(пратъяя)», т. е. следует повиноваться воле судьбы и не считать, что горести и радости вызываются мирской жизнью. Таким образом можно избавиться от волнений, освободиться от колеса перерождений, войти в нирвану, т. е. в созданный в идеале подлинный, прекрасный мир, который не рождается и не уничтожается.

После смерти Бодхидхармы его учение продолжало передаваться по наследству, и Хун-жэнь, уроженец уезда Хуанмэй в провинции Хубэй, стал уже пятым патриархом секты. Однако в течение всего этого периода секта Чань переживала своеобразную эволюцию и превратилась в особую буддийскую секту в Китае только начиная с Хуэй-нэна.

Как говорят, однажды Хун-жэнь, желая выбрать преемника, приказал всем ученикам написать по одной *гате* (буддийскому стихотворению). Старший ученик Шэнь-сю написал: «Тело — дерево познания истины, сердце подобно туалетному столику с чистым зеркалом. Постоянно и усердно протирайте их, чтобы не скапливалась пыль» (Лю цзу таньцзин). Это означало, что необходимо всегда обращать внимание на совершенствование природы сердца, постоянно очищать его, как дерево познания истины и чистое зеркало, не давая им запачкаться пылью (мирскими помыслами). Увидев написанную гату, Хуэй-нэн нашел, что она не полностью выражает суть, а поэтому написал другую: «В познании истины не участвует дерево, чистое зеркало — это не туалетный столик. В действительности нет ни одной вещи, откуда может взяться пыль?»

Хуэй-нэн считал, что собственное сердце — это и есть Будда, а сердце пусто, в нем нет ни одной вещи, за пределами сердца не существует материального мира, и, только уразумев это, можно стать Буддой. Поэтому нельзя говорить о влиянии различных мирских помыслов и не нужно заниматься различными видами самоусовершенствования. Разница во взглядах Шэнь-сю и Хуэйнэна состояла в том, что первый не рассматривал сущность Будды как пустоту, а в способах ее постижения высказывался за «постепенное самосовершенствование». Хуэй-нэн же рассматривал сущность Будды как пустоту, а в предлагаемых способах ее постижения настаивал на «внезапном прозрении». С точки зрения субъективного идеализма секты Чань Хуэй-нэн был более последователен, чем Шэнь-сю, поэтому, ознакомившись с написанной им *гатой*, Хун-жэнь дал ей чрезвычайно высокую оценку и передал ему рясу и патру. С этого времени секта Чань разделилась на южную и северную ветви, из которых северную представлял Шэнь-сю, а южную — Хуэй-нэн.

Вначале ветвь Хуэй-нэна не привлекала особого внимания двора, поэтому она получила распространение лишь на Юге. Только при танском императоре Су-цзуне возглавляемая Хуэй-нэном ветвь получила поддержку двора и стала бурно развиваться, превратившись в каноническое учение. В дальнейшем, в процессе развития, продолжавшегося в течение ряда поколений, к концу династии

Тан и в период Пяти династий, созданная Хуэй-нэном секта Чань разделилась на пять крупных сект — Гуйян, Линьцзи, Цаодун, Юньмынь и Фаянь. В это время созданная Хуэй-нэном секта Чань считалась не только канонической, но и почти вытеснила все другие секты, монополизировав буддизм. После династий Сун и Юань, хотя влияние секты и ослабло, она по-прежнему продолжала распространяться, и ее идеи проникли даже в Корею и Японию.

Хуэй-нэн утверждал, что «собственное сердце — это Будда», что «основная природа человека — это Будда», считая, что человеческая природа и есть сущность Будды и что сущность Будды — это и есть природа человека. Это основная идея и основное теоретическое положение секты Чань, сформулированные Хуэй-нэном. Он говорил: «Основная природа человека — это Будда, вне основной природы человека нет другого Будды» или «сердце — это земля, природа человека, это правитель, правитель живет в сердце, являющемся землей. Если существует природа человека, существует и правитель, если природа человека исчезает, исчезает и правитель, природа человека хранится в сердце, если природа человека исчезает, разрушается и сердце».

Следует обратить внимание и на тезис «все живые существа обладают сущностью Будды», который, после того как в период Южных и Северных династий его широко распространял Чжу Даошэн, стал общепризнанной идеей различных буддийских сект. Обычно сущность Будды отделялась от природы человека, а в отдельных случаях эти понятия противопоставлялись. Считалось, что человек обязательно должен заниматься самосовершенствованием, чтобы заменить свою природу сущностью Будды, и только в этом случае он может стать Буддой. Особенностью учения Хуэй-нэна о сущности Будды являлось то, что он не только считал, что каждый человек обладает природой, позволяющей стать Буддой, но и полностью объединял сущность Будды с природой человека, рассматривал сущность Будды как единственное основное свойство человека, как силу, распоряжающуюся сердцем человека. С его точки зрения, разница между Буддой и человеком лишь в том, что присущая человеку сущность Будды не осознана, но, когда «будет осознана собственная природа, все люди станут Буддами».

Поэтому Хуэй-нэн считал, что для того, чтобы стать Буддой, необходимо работать со своим внутренним сердцем. «Начинайте искать Будду в природе человека, не ищите его за пределами тела». «Ищите прозрение только в сердце, зачем утруждать себя поисками сокровенного на стороне? Как говорят, если совершенствовать себя подобным образом, перед глазами сразу предстанет Запад (имеется в виду буддийский рай)».

Хуэй-нэн решительно выступал против сидячего созерцания, чтения сутр, поклонения Будде, считая, что все это лишь мешает познанию истины буддизма, оказывает неблагоприятное влияние на превращение в Будду, и говорил: «Истина постигается сердцем,

разве она зависит от сидения?» или «после рождения сидят, но не лежат, после смерти лежат, но не сидят, все не более как вонючие кости, для чего устанавливать себе задания?». В дальнейшем его ученики в первом и втором поколениях развили эту мысль дальше.

Согласно имеющимся записям, патриарх секты Ма-цзу, когда он только приступил к постижению истины, «один жил в храме и упражнялся только в сидячем созерцании». Учитель Ма-цзу, Хуай-жан, пошел посмотреть на своего ученика, но «он не обратил на него внимания». Однажды Хуай-жан специально стал тереть перед ним кирпич, и только по прошествии длительного времени Ма-цзу открыл глаза и спросил: «Что вы делаете?» Хуай-жан ответил: «Тру кирпич, чтобы сделать зеркало». Тогда Ма-цзу задал другой вопрос: «Разве путем трения кирпича из него можно сделать зеркало?» Хуай-жан ответил: «Если нельзя получить зеркало путем трения кирпича, как можно стать Буддой, занимаясь сидячим созерцанием?» Ма-цзу внезапно прозрел и немедленно отказался от сидячего созерцания. В дальнейшем он даже рубил изображение Будды на топливо, желая показать, что он уразумел истину, выраженную в тезисе «начинайте искать Будду в природе человека, не ищите его за пределами тела» (Гу Цзуньсу юйлу, гл. 1).

Учение секты Чань о столь легком достижении состояния Будды обладало большой притягательной силой для трудящихся, переживавших большие жизненные трудности и не находивших выхода из создавшегося положения. С другой стороны, учение о «превращении в Будду путем внезапного прозрения» с одобрением принималось феодальными правителями, не занимавшимися трудом, но пользовавшимися всеми благами. Это одна из важных причин, способствовавших широкому распространению учения секты Чань.

Восприняв идеи секты пустоты, входившей в школу Махаяны, Хуэй-нэн выдвинул положение: «Собственная природа абсолютно пуста». Трактовка сущности Будды, которую дает Хуэй-нэн, в отличие от трактовок секты Вэйши и секты Хуаянь состоит в том, что он имеет в виду не духовную сущность, возвышающуюся над реальностью, а первоначальное сердце человека, т. е. духовное состояние, характеризующееся пустотой, не содержащей в себе ничего. Это состояние Хуэй-нэн образно пояснил в литературной форме в написанной им *гате*. Кроме того, он говорил: «Вместимость сердца огромна, но тем не менее оно, подобно пустоте, не имеет границ, не бывает ни квадратным, ни круглым, ни большим, ни маленьким, не бывает также ни зеленым, ни желтым, ни красным, ни белым, ни высоким, ни низким, ни длинным, ни коротким, не сердится и не радуется, не бывает ни правым, ни виноватым, ни добрым, ни злым, не имеет ни начала, ни конца». Это означает, что сердце от природы пусто, в нем не содержится никаких понятий, не содержится даже понятия «пустота» и поня-

тия превращения в Будду. Хуэй-нэн принимал такое духовное состояние за основную природу человека или за сущность Будды. Причина, почему живые существа обладают различными понятиями, например, такими, как форма, красота, звук, вкус, радость, гнев, печаль, довольство, волнения, страдания и т. д., объясняется тем, что они цепко держатся за внешний мир, но это не выражение природы человека, более того, это противоречит ей.

Что же нужно делать, чтобы не держаться за внешний мир и сохранить пустоту основной природы? Для этого Хуэй-нэн выдвинул положение «цель — отсутствие ложных представлений». Он говорит: «Мой путь к познанию начиная с древности состоит прежде всего в том, чтобы добиться отсутствия ложных представлений, цель — добиться отсутствия образов — это главное, добиться отсутствия привязанностей — это основа». Так называемое «отсутствие ложных представлений» означает «не пачкать сердце в разных мирах», т. е. при контактах с внешним миром не подвергаться его влиянию. «Отсутствие образов» означает «отходить во внешнем мире от всех образов». Эти тезисы не требуют отказа от контактов с внешним миром, нужно лишь, «сталкиваясь с образами, отходить от них», т. е. при контактах с внешним миром для поддержания чистоты и пустоты в природном сердце не создавать для себя никаких образов. Тезис «отсутствие привязанностей» требует не загрязнять сердце предметами внешнего мира, не питать привязанностей ни к каким вещам: «Не пачкайтесь и не смешивайтесь (ни с чем), свободно ходите туда и сюда, пользуйтесь всем без пристрастия». Среди перечисленных «трех отсутствий» главным является «отсутствие ложных представлений», а два другие — «отсутствие образов» и «отсутствие привязанностей» — в конечном счете также входят в тезис «отсутствие ложных представлений».

Как считал Хуэй-нэн, разница между мирянами, не познавшими истину буддизма, и Буддой — это разница между тем и этим берегами, существующая в течение короткого времени. «Если в предыдущий миг пребываешь в заблуждении, являешься мирянином, не познавшим истины Будды, а если в последующий миг прозреешь — становишься Буддой; если в предыдущий миг находишься в миру — переживаешь беспокойства, если в последующий миг расстаешься с миром — обретаешь прозрение». Другими словами, при «отсутствии ложных представлений» тело находится в нечистом мире, а сердце за его пределами; когда же дух освобождается, вступаешь в «мир крайнего блаженства (*сукавати*)», т. е. «рай». С другой стороны, если человек подвержен влиянию внешнего мира и связан мирскими вещами, у него неизбежно появляются абсурдные мысли, а они порождают волнения, а это означает, что он попал в «ад».

Согласно этим представлениям, источником страданий трудящегося народа является не существование системы эксплуатации, а то, что в своем мышлении он не подошел к «отсутствию

ложных представлений». Если же в один прекрасный день народ достигнет «отсутствия ложных представлений», внезапно постигнет собственную основную природу, то будет «в местах своего проживания вечно наслаждаться спокойствием и радостью», сам станет Буддой. Что касается вредящих народу и обогащающих себя феодальных правителей, творящих многочисленные преступления, то они могут продолжать преступную жизнь и даже не «убирать нож мясника», а должны только изменить свои мысли, тогда и они тоже смогут «немедленно стать Буддой». Совершенно очевидно, что подобные утверждения служили средством для сохранения загнивающего и становившегося с каждым днем все более реакционным феодального господства династии Тан.

Идеологической базой выдвинутых Хуэй-нэном тезисов «собственное сердце — это Будда» и «превращение в Будду в результате внезапного презрения» было субъективно-идеалистическое мировоззрение. Хуэй-нэн рассматривал «собственное сердце» не только как основу, на которой происходит превращение в Будду, но и принимал его за источник всех явлений и предметов в мире. Хуэй-нэн говорил: «Собственное сердце — это Будда, и не сомневайтесь больше в этом. Вовне нет ни одной вещи, которая могла бы возникнуть сама по себе, все рождается сердцем десятками тысяч способов». Секта с помощью «субъективного сердца» полностью поглощала объективный мир, поэтому она и внушала мысль о том, что «объем сердца огромен, оно вмещает весь мир закона *(дхармадхату)*». Подобный «мир закона», «внешний мир» и «предметы внешнего мира», естественно, не могут самостоятельно существовать в отрыве от человеческого сознания, поэтому она и утверждала, что «собственная природа может содержать десятки тысяч законов, этим она и велика; десятки тысяч законов есть в природе человека».

Как рассказывается, Хуэй-нэн, выехавший на юг для распространения своего учения, прибыл в монастырь Фасинсы в Гуанчжоу, где увидел перед воротами монастыря двух монахов, спорящих о том, что движется — ветер или флаг. В непрекращавшемся споре один из них утверждал, что движется ветер, а другой говорил, что движется флаг. Подойдя к спорящим, Хуэй-нэн сказал: «Движется не ветер, движется не флаг, движется ваше сердце». Другими словами, движение и изменения предметов, которые видят люди,— всего лишь результат субъективного восприятия, один из видов иллюзорного ощущения собственного сердца. Таким образом, созданная Хуэй-нэном секта Чань рассматривала существование и изменение предметов в мире как результат деятельности субъективного духа и выдавала их за субъективные мысли и иллюзорные образы. Секта считала, что если мысли человека надолго задерживаются на подобных иллюзорных образах и человек упорно принимает их за реально существующее, то «в миг нахождения в мире переживает беспокойства», т. е. «заблуждения». И наоборот, если человек может

расстаться в мыслях с этими иллюзорными образами и добиться того, чтобы не возникла ни одна мысль, он попадает в пустоту, чистую основную природу», «в миг, когда происходит расставание с миром и обретается бодхи», т. е. «прозрение».

Теория познания Хуэй-нэна является последовательным трансцендентным субъективным идеализмом. Он считал, что сердце человека обладает врожденной *праджней*, то есть мудростью, и утверждал в связи с этим, что «мудрость, достигаемая совершенным познанием истины, собственно говоря, сама по себе присуща человеку, живущему в мире». «Если понять ее и правильно применять, значит, можно считать, что ты знаешь все». Эти утверждения послужили в дальнейшем для Цзун-ми основанием для выдвижения тезиса «пустое и безмолвное сердце обладает интуитивным познанием», «что является заблуждением или прозрением,— это знает только само сердце».

С точки зрения секты Чань, объектом познания является не независимый от субъекта мир, а «основное сердце человека». Задача познания — не познание объективного мира, а познание того, что «десятки тысяч законов» рождаются сердцем, представляют его иллюзорные ощущения, и только после этого появляется пустое, чистое «основное сердце», т. е. сущность подлинного Будды. Хуэй-нэн считал, что подобную пустую, чистую сущность подлинного Будды невозможно передать ни словами, ни иероглифами, ее невозможно познать обычным путем с помощью ощущений, мышления, слов или письменности, а можно лишь, «не прибегая к письменности, сердцем передавать ее сердцу». Как же происходит «передача сердцем сердцу»? Имеется в виду использование аналогий, намеков и даже ударов кулаком или ногой с целью выразить и передать скрытую, таинственную истину. Например, когда И-сюань, создатель секты Линьцзи, спросил у Хуан-бо о главном смысле закона Будды, то «еще не замолкли слова вопроса, как Хуан-бо стал его бить... И-сюань спрашивал три раза и три раза подвергался избиениям». Испытав, таким образом, несколько раз неприятности, И-сюань в конце концов уразумел, что различные догмы секты Чань невозможно объяснить словами, а поэтому стал вместе с учителем прибегать к побоям, чтобы выразить понятую им истину, чем заслужил признание и высокую оценку Хуан-бо.

Секта Хуэй-нэна, отрицая реальное существование объективного мира, рассматривала мистическое, абсолютно пустое «основное сердце» как объект познания, а это неизбежно приводило к отрицанию нормального человеческого познания. Видя ограниченность познавательных способностей человека и методов познания, секта преувеличивала эти положения, в результате чего оказалась в плену мистического интуитивизма. Трансцендентальная теория познания секты Чань соответствовала ее субъективно-идеалистическим взглядам и способам религиозного самовоспитания, она служила основанием для главных религиоз-

ных догм, выраженных в таких тезисах, как «собственное сердце — это Будда» и «превращение в Будду в результате внезапного прозрения».

К. Маркс, говоря о религиозном реформаторе из Германии Мартине Лютере, писал: «Он разбил веру в авторитет, восстановив авторитет веры. Он превратил попов в мирян, превратив мирян в попов. Он освободил человека от внешней религиозности, сделав религиозность внутренним миром человека. Он эмансипировал плоть от оков, наложив оковы на сердце человека»[1]. Хотя буддийская секта Чань в Китае в период династии Тан и новая религия, созданная Мартином Лютером, отличались по содержанию, имели разную классовую опору, существовали в различные эпохи, отличались ролью, которую они сыграли в обществе, тем не менее данный К. Марксом анализ имеет важное методологическое значение для определения характера и роли секты Чань в эпоху династии Тан.

В последний период династии Тан обострение классовой борьбы привело к серьезному кризису ее феодального господства. Крупное крестьянское восстание под руководством Хуан Чао нанесло тяжелый удар по монастырскому хозяйству и монахам-земледельцам, все старые буддийские секты дошли до состояния почти полного краха. В этих условиях внутри буддизма и начала возвышаться созданная Хуэй-нэном секта Чань. Она отвечала потребностям новых феодальных правителей, поднявшихся из худородных землевладельцев, нанесла сокрушительный удар по монополии аристократических домов, позволявшей им превращаться в Будду, низвела священный рай до уровня простых людей, придала сущности Будды, возвышавшейся над реальностью, человеческую природу, превратила религиозное самосовершенствование, требовавшее отхода от нечистоты и ухода от мира, в пустячное, житейское дело, подобное «перевозке воды и хвороста», стала по дешевой цене продавать входные билеты в рай. Все это позволило секте Чань еще более искусно обманывать людей, еще сильнее парализовывать их волю. В связи с этим в определенном смысле можно сказать, что секта Чань «разбила веру в авторитет», но в то же время «восстановила авторитет веры». Она протянула щупальца ко всем общественным классам и прослойкам, влила в сердца людей «сущность Будды» и таким образом «превратила мирян в монахов», «наложила оковы на сердце человека». Секта Чань спасла буддизм от кризиса, а роль ее реакционной идеологии и ее влияние на жизнь общества в огромный степени превосходят роль и влияние других буддийских сект.

Секта Чань прилагала максимум усилий для соединения или хотя бы для сближения своих религиозных догм с традиционной идеологией китайского феодального общества, т. е. с идеологией Конфуция и Мэн-цзы. Ее религиозная философия, центральным

[1] Маркс К. Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 422—423.

пунктом которой являлось самовоспитание природы сердца, по своей сути близка к учениям Конфуция и Мэн-цзы о доброй природе человека и трансцендентной теории, они различаются лишь формой выражения своих идей. Религиозно-философские идеи секты Чань, представлявшие субъективный идеализм, оказали огромное влияние на неоконфуцианство при династиях Сун и Мин. Тезисы сунских и минских неоконфуцианцев, особенно Лу Цзююаня и Ван Шоужэня, провозглашавших идеи о том, что «Вселенная — это мое сердце, а мое сердце — это Вселенная», «за пределами сердца нет вещей», «доброе знание и доброе умение», «открой основное сердце» и т. д., восприняты по наследству от секты Чань, выдвигавшей тезисы «сердце рождает десятки тысяч законов», «основная природа — это и есть Будда», «сердце само знает» и т. д. Писатель Лу Синь отмечал: «При династии Сун конфуцианство и даосизм имели гордый вид, но они похитили его из цитат наставников секты Чань» (Полное собрание сочинений Лу Синя, т. 5, с. 355). Он же говорил, что, с тех пор как неоконфуцианцы стали рассуждать о секте Чань, а буддийские монахи — писать стихи, созрели условия для утверждений, что «у этих трех религий — общий источник». Это также свидетельствует о том глубоком влиянии, которое секта Чань оказала на сунское и минское неоконфуцианство и существовавшие между ними связи.

3. ОБЪЕКТИВНО-ИДЕАЛИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ХАНЬ ЮЯ

Хань Юй (768—824) про прозвищу Туйчжи — известный литератор и философ эпохи Тан. Родился в уезде Хэян в округе Хэнань (современный уезд Мэнсянь в провинции Хэнань). Произошел из худородной земледельческой семьи. Занимал должность контролера-цензора, чиновника министерства наказаний, правителя области Чаочжоу, виночерпия школы для сыновей и младших братьев высших сановников, чиновника министерства чинопроизводства и ряд других. Он боролся против раздробленности страны, создаваемой генерал-губернаторами, но в то же время выступал против реформ, предлагавшихся Ван Пи, Ван Шувэнем, Лю Юйси и Лю Цзунюанем.

Хань Юй выражал интересы мирян-землевладельцев и прилагал все усилия в борьбе против буддизма и тем не менее создал конфуцианское учение о «системе преемственности истинного учения» наподобие буддийского учения о «системе закона». Хань Юй сделал крупный вклад в развитие литературы и пользовался такой же известностью, как и Лю Цзунюань. Им написано сочинение «Хань Чанли цзи (Собрание сочинений Хань Юя из Чанли)», включающее такие работы, как «Юаньдао (Первоначальная истина)», «Юаньсинь (Первоначальная природа человека)», «Юй Мэн шаншу шу (Письмо министру Мэну)»,

«Цзянь ин фогу бяо (Челобитная с увещеваниями отказаться от встречи костей Будды)», в которых в более или менее концентрированном виде сформулированы его философские идеи.

3.1. УЧЕНИЕ О «СИСТЕМЕ ПРЕЕМСТВЕННОСТИ ИСТИННОГО УЧЕНИЯ» И БОРЬБА С БУДДИЗМОМ

В течение всей своей жизни Хань Юй прилагал огромные усилия, направленные на вытеснение буддизма и даосизма. При династии Тан буддизм и даосизм получили чрезвычайно широкое распространение, буддийские монастыри и храмы владели огромными земельными площадями и большим количеством зависимых от них крестьян, пользовались привилегиями, освобождавшими их от уплаты налогов и отбывания трудовых повинностей, в результате чего монахи превратились в крупных землевладельцев. У них имелось то, что, с одной стороны, объединяло, а с другой — разъединяло их с землевладельцами-мирянами и императорской властью, представлявшей феодальную диктатуру. Разъединяла, например, борьба за землю, борьба за рабочую силу, методы соблазнения людей покидать дома и уходить в монахи, отказ от твердо установленных правил отношений между людьми, «отсутствие преданности императору и почитания родителей» и т. д., что вызывало протесты со стороны значительной части землевладельцев-мирян. В большинстве случаев последние, выступая против буддизма, руководствовались политическими, экономическими и военными интересами, они не довели борьбу до создания уровня мировоззрения, не подвергали буддизм критике с философских позиций. В выступлениях против буддизма Хань Юю пришлось продолжить и развить основные идеи этой борьбы.

На четырнадцатом году эры правления Юань-хэ (819 г.), установленной императором Сянь-цзуном, в храме Фамыньсы в уезде Фынян провинции Шэньси обнаружили кусок так называемых «костей Будды». Сянь-цзун хотел перевезти кость во дворец, чтобы совершать перед ней поклонения. Поскольку все возглавлялось императором, в обществе вспыхнула истерия, связанная с поклонением Будде. В связи с этим Хань Юй представил челобитную, увещевая императора отказаться от перевозки кости. Он писал: «Собственно говоря, Будда происходит из инородцев, он говорил на языке, отличном от языка, принятого в Китае, носил другую одежду, его уста никогда не произносили поучений наших покойных правителей, он никогда не надевал одежду, установленную нашими покойными ванами, не знал долга, которым руководствуются правители и слуги, не испытывал чувств, существующих между отцами и сыновьями» (Цзянь ин фогу бяо). Зачем же верить в религию, созданную инородцами! Тем более, чтобы поклоняться Будде, «старые и молодые бешено устремляются к нему, бросая свои занятия». «Вред, который причиняется

нравам и обычаям, вызывает насмешки во всех уголках страны», а это причиняет огромный ущерб. Именно поэтому совершаемые в течение длительного времени поклонения Будде не приносят положительных результатов: «Начиная с династий Сун, Ци, Лян, Чэнь и Северная Вэй, всё более усердно служили Будде, но с каждым годом становилось все труднее». Хань Юй требовал, чтобы Сянь-цзун «передал эту кость соответствующим органам власти и приказал бросить ее в воду или огонь», для того чтобы «прекратить сомнения, охватившие Поднебесную, пресечь заблуждения, которые могут появиться в будущем».

Увещевания Хань Юя разгневали Сянь-цзуна, который хотел предать его смерти, но затем по просьбе канцлера Цуй Цюна и других сановников отказался от своего намерения казнить его и понизил в должности до уровня правителя области Чаочжоу. Борьба Хань Юя против Будды наносила прямой удар по господству буддизма, что для того времени имело положительное значение.

В ходе борьбы с буддизмом и даосизмом Хань Юй выдвинул учение о «системе преемственности истинного учения». Следует сказать, что буддизм и даосизм, исходившие из религиозно-идеалистической идеи и теории, разработали свои системы передачи созданных ими учений. В противовес «системе закона», разработанной буддистами, Хань Юй создал для китайского конфуцианства «систему преемственности истинного учения», т. е. систему передачи «учений покойных правителей» и «поучений совершенномудрых». Начало этой системы он относил ко времени императоров Яо и Шуня, «Яо передал ее Шуню, Шунь передал ее Юю, Юй передал ее Чэн-тану, Чэн-тан передал ее Вэнь-вану, У-вану и Чжоу-гуну, Вэнь-ван, У-ван и Чжоу-гун передали ее Конфуцию, Конфуций передал ее Мэн-цзы, а после смерти Мэн-цзы передача прекратилась» (Юаньдао). Итак, после смерти Мэн-цзы не оказалось преемников, поэтому «система преемственности истинного учения» потеряла силу, в результате чего распоясались буддизм и даосизм и широко распространились «еретические учения».

Стремясь вытеснить буддизм и даосизм и восстановить «систему преемственности истинного учения», Хань Юй сравнивал свою деятельность с деятельностью Мэн-цзы, который в свое время «искоренял Ян-цзы и Мо-цзы». При жизни Мэн-цзы «учения Ян-цзы и Мо-цзы переплелись друг с другом, и истина совершенномудрых стала неясной», но Мэн-цзы «отверг и искоренил их учения, расчистив путь», поэтому «его заслуги не уступают заслугам Юя». Однако «учения Ян-цзы и Мо-цзы распространились, истинное учение пришло в упадок, и так продолжалось несколько сот лет, вплоть до династии Цинь, когда законы прежних правителей оказались в конце концов полностью уничтоженными». Как видим, Мэн-цзы так и не удалось спасти «истину совершенномудрых». Ныне же «вред от буддизма и даосизма

превышает вред, причинявшийся Ян-цзы и Мо-цзы, а моя мудрость, Хань Юя, уступает мудрости Мэн-цзы», т. е. задача Хань Юя была более трудна и более сложна по сравнению с задачей Мэн-цзы. Тем не менее он заявлял: «Эту истину буду неумело передавать я, Хань Юй, и, если мне придется даже погибнуть, я ни в коем случае не буду сожалеть об этом!», никогда «из-за временных неудач не уничтожу эту истину ради того, чтобы последовать за ересью» (Юй Мэн шаншу шу).

«Система преемственности истинного учения», о котором говорит Хань Юй, касается человеколюбия, справедливости, пути и добродетели, излагавшихся Конфуцием и Мэн-цзы. Он пишет: «Любовь ко всем называется человеколюбием, совершать поступки, устраивающие других, называется справедливостью, действовать, исходя из этого, называется путем, полное наличие этих качеств, когда не требуется искать их на стороне, называется добродетелью. Человеколюбие и справедливость — твердо установленные понятия, путь и добродетель не имеют точного определения... все, что я называю путем, соединяет в себе человеколюбие и справедливость» (Юаньдао). Другими словами, всеобщая «любовь к людям» является «человеколюбием», проявление его в поступках, устраивающих других,— «справедливость», подобные действия называются «путем», наличие в сердце человеколюбия и справедливости в количестве, когда их не нужно искать на стороне, является «добродетелью». Человеколюбие и справедливость имеют точное, конкретное содержание, в то время как путь и добродетель лишены конкретного, точно выраженного смысла. Отсюда о пути и добродетели можно говорить лишь в связи с человеколюбием и справедливостью, в противном случае путь и добродетель могут превратиться в нечто дурное.

Хань Юй считал, что буддизм и даосизм говорят о пути и добродетели в отрыве от человеколюбия и справедливости. Обе религии требуют от человека, чтобы он «шел по пути отказа от своих правителей и слуг, отказа от своих отцов и матерей, запрещения рожать и растить друг друга с целью достижения ими так называемой чистой нирваны» (Юй Мэн шаншу шу). Как считал Хань Юй, такой «путь» может быть только в «личном мнении одного человека», а не в «общем мнении всей Поднебесной», поэтому против подобных мнений следует бороться и стремиться вытеснить их.

В учении Хань Юя о «системе преемственности истинного учения» человеколюбие, справедливость, путь и добродетель — лишь главные понятия, а их конкретное содержание отражается в феодальной политической системе и порядке, предусматриваемом правилами, регулирующими отношения между людьми. Он пишет: «Ее литература — Ши-цзин, Шу-цзин, И-цзин и Чунь-цю; ее законы — правила поведения, музыка, наказания и управление; ее народ — ученые, земледельцы, ремесленники и торговцы; определяемые ею места — правитель и слуги, отцы и сыновья,

учителя и ученики, гости и хозяева, старшие и младшие братья, мужья и жены; устанавливаемая ею одежда — из конопли и шелка; определяемые ею жилища — дворцы и здания; устанавливаемая ею пища — просо, рис, фрукты, овощи, рыба и мясо. Как истину ее легко понять, как предмет обучения ее легко преподавать» (Юаньдао). Таким образом, то, что Хань Юй называет человеколюбием, справедливостью, путем и добродетелью, проявляется в хозяйственной жизни, политической системе и идеологии.

Содержание этих понятий обусловлено феодальной иерархической системой, основанной на классовой эксплуатации и угнетении. Именно поэтому Хань Юй и говорит: «Правитель отдает приказания; слуга выполняет приказы правителя и доводит их до сведения народа; народ производит просо, рис, коноплю и шелк, делает домашнюю утварь, обменивается товарами, чтобы служить стоящим над ним. Если правитель не отдает приказаний, он теряет то, что делает его правителем; если слуга не выполняет приказаний правителя и не доводит их до сведения народа, он теряет то, что делает его слугой; если народ не производит просо, рис, коноплю и шелк, не делает домашней утвари и не обменивается товарами, чтобы служить стоящим над ним, его убивают» (Юаньдао).

Хань Юй считал, что буддизм и даосизм ведут народ «к отказу от Поднебесной и государства, уничтожению правил, регулирующих отношения между людьми, к тому, что дети перестают почитать своих отцов за отцов, слуги перестают считать своего правителя правителем, а народ перестает заниматься делами» (Юаньдао), а все это есть яркое выражение содержания «законов инородцев». Эти законы совершенно несовместимы, как несовместимы огонь и вода, с системой преемственности истинного учения Конфуция и Мэн-цзы, т. е. с основными принципами феодального господства в целом. Хотя эти высказывания Хань Юя были непосредственно направлены против буддизма и даосизма, но в то же время они вскрывали реакционную сущность феодального господства, оправдывавшего эксплуатацию и угнетение трудового народа классом землевладельцев. Выступая против буддизма и даосизма, он распространял «систему преемственности истинного учения», имея целью поддержать феодальную иерархическую систему, укрепить господство класса землевладельцев над трудовым народом, особенно над широкими крестьянскими массами.

3.2. УЧЕНИЕ О «ТРЕХ ВИДАХ ПРИРОДЫ ЧЕЛОВЕКА»

В противовес буддийскому учению о «сущности Будды» Хань Юй выдвинул учение о «трех видах природы человека». Он считал, что каждый человек обладает природой и чувствами. Конкретное содержание природы выражается в человеколюбии, правилах поведения, доверии, справедливости и уме, а конкретное

содержание чувств — в радости, гневе, скорби, страхе, любви, ненависти и желаниях. «Природа рождается вместе с рождением; чувства рождаются от соприкосновения с предметами» (Юаньсин). Другими словами, природа появляется с момента рождения, а чувства появляются после соприкосновения с внешним миром.

Хань Юй делил природу человека на три вида: высший вид природы — это «только добрый», поскольку он от рождения обладает пятью добродетелями, а именно человеколюбием, правилами поведения, доверием, справедливостью и умом, которые чисты и равномерно распределены; средний вид природы может быть и хорошим, и дурным, поскольку, хотя этот вид и обладает пятью добродетелями, последние распределены в нем неравномерно; низший вид природы — «только дурной», поскольку он не обладает пятью добродетелями.

Чувства также делятся на три разряда: чувства высшего разряда — радость, гнев, скорбь, страх, любовь. Ненависть и желания — выражаются равномерно, и ни одно из них не возвышается над другим и не уступает другому; чувства среднего разряда — это некоторые из семи чувств, относящихся к этому разряду, одни из которых выражены слишком сильно, другие недостаточно, но в результате усилий людей они могут быть приведены в соответствие; чувства низшего разряда — это те из семи чувств, которые относятся к этому разряду и выражаются либо слишком сильно, либо недостаточно, что совершенно не соответствует нормам феодальной морали.

Чувства возникают в результате соприкосновения с внешними предметами, и их содержание совпадает с природой: каков вид природы, таков и вид чувств. В отличие от среднего вида природы человека низший и высший виды не могут быть изменены. «Природа высшего вида становится от учения только более яркой, природа низшего вида, страшась власти, совершает меньше преступлений. Поэтому природу высшего вида можно совершенствовать, а природой низшего вида можно управлять, и, как говорил Конфуций, эти виды природы нельзя изменить» (Юаньсин). Другими словами, добрая природа высшего вида в результате совершенствования может засиять еще более ярко, а дурная природа низшего вида не поддается перевоспитанию, и ее можно заставить сократить количество совершаемых преступлений лишь с помощью наказаний.

Как полагал Хань Юй, идеи буддизма и даосизма, утверждавших, что основной природой человека является «чистая нирвана» и «отсутствие мыслей и желаний», являются ересью, а о людях, не являвшихся последователями этих двух религий, но рассуждавших о природе человека, он высказывался так: «Они рассуждают так, что примешивают к своим словам идеи Будды и Лаоцзы», т. е. примешивают к своим высказываниям точки зрения буддизма и даосизма, что, по его мнению, являлось ошибкой. Даже

Мэн-цзы, говоривший о доброй природе человека, Сюнь-цзы, говоривший о злой природе, и Ян Сюн, заявлявший о смешанной добро-злой природе, по утверждению Хань Юя, «выдвигали лишь среднее и оставляли в стороне верхнее и нижнее, брали одно и опускали два других (качества)». Похоже, что только свое учение о «трех видах природы человека» Хань Юй считал «единственно верным». На самом же деле его учение о природе человека — всего лишь повторение учения Дун Чжуншу о «трех видах природы человека», которое точно так же служило теоретической основой для класса землевладельцев. Мерилом того, что Хань Юй называл добрым и дурным, являлись исключительно интересы феодальных правителей. Предлагаемое им деление природы человека на три вида есть не что иное, как отражение феодальной иерархической системы в учении о природе человека. Под людьми, которых Хань Юй относит к обладающим высшим видом природы, на самом деле подразумеваются лица, преданные феодальным правителям, а под обладающим низшим видом природы — широкие массы трудового народа, занимающиеся производством и осмеливающиеся сопротивляться этим лицам.

Тезис «природа высшего вида становится от учения только более яркой» предполагает более усиленное занятие воспитанием феодальной морали, т. е. занятие исправлением сердца, совершенствованием тела, наведением порядка в семье, установлением порядка в государстве и умиротворением Поднебесной. С другой стороны, тезис «природа низшего вида, страшась власти, совершает меньше преступлений» означает, что, если из-за применяемого по отношению к широким массам трудового народа метода управления, основанного на грубой силе, народ посмеет бунтовать и подрывать феодальное господство, его следует убивать без всякой пощады. Отсюда вывод, что учение Хань Юя о «трех видах природы человека» представляло теоретический фундамент реакционного господства феодальной диктатуры и идеалистических усилий о нравственном самовоспитании.

3.3. УЧЕНИЕ О «ВОЛЕ НЕБА» И ИСТОРИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД НА «СОВЕРШЕННОМУДРОГО»

В ходе борьбы с буддизмом и даосизмом Хань Юй использовав существовавшее в Китае с древних времен положение о «воле Неба» и противопоставил его буддийским и даоистским бодисатвам и божествам. Он считал, что Небо обладает волей, может награждать добро и наказывать зло, распоряжаться судьбой людей в зависимости от их добрых и дурных поступков. Хань Юй писал: «Если пишущий историю не говорит о бедах людей, его постигнет наказание Неба, поэтому разве он может не испытывать страх и проявлять легкомыслие?» (Да Лю сюцай луньши шу). Это означает, что, если при создании исторических сочинений в оценке действий исторических персонажей, в рассужде-

ниях о правильном и ошибочном историк нарушает волю Неба, его постигнет небесная кара.

Он же говорил: «Кроме того, если брать Небо и человека, несомненно, что они отличаются друг от друга в отношении к добру и злу, поэтому нетрудно видеть, какой вред может причинить слияние представлений Неба и людей, тем более что иногда представления Неба и человека совпадают!» (Юй Цуй Цюнь шу). Хань Юй хочет сказать, что Небо является распорядителем в безбрежной выси, его представления о добром и злом отличаются от представлений людей. Иногда то, что оно решит, не соответствует представлениям людей о добром и злом. Отсюда нельзя относиться к происходящим событиям с точки зрения представлений рядового человека о добром и злом, а следует, не обращая внимания на выгоды и потери, всеми помыслами стремиться действовать в соответствии с приказами Неба.

Отсюда, идя еще дальше, Хань Юй считал, что деление общества на классы и ранги и происходящие в связи с этим различные общественные явления, такие, как бедность и богатство, высокое и низкое положение, удача и беда, несчастье и счастье, жизнь и смерть, долголетие и преждевременная смерть и т. д., определяются волей Неба, человек может только полностью подчиняться ей и не должен, да и не может, пытаться изменить ее собственными усилиями. В связи с этим Хань Юй говорит: «Знатное и низкое положение, несчастье и счастье хранятся у Неба». Поскольку они хранятся у Неба, «я полагаюсь на него и не использую собственную силу» (Юй Вэй Чжунхан шу).

Хань Юй использовал положение о «воле Неба» в борьбе против буддийских бодисатв и даоистских божеств, но фактически подменял один вид теизма другим, что также являлось ошибкой. «Воля Неба», о которой он говорит,— по сути дела, воля феодальных правителей, а его требование о послушании Небу и покорности судьбе фактически является требованием проявлять абсолютную покорность воле и распоряжениям правителей, мириться с существующей обстановкой, покорно сносить несправедливость, считать мучения за радость и добровольно считать себя рабом.

Идея Хань Юя о «воле Неба», его теория о «системе преемственности истинного учения», рассуждения о «трех видах природы человека» и роли «совершенномудрых», соединенные в единое целое, образуют цельную систему. С его точки зрения, в «системе преемственности истинного учения» великие мудрецы, распространявшие свое учение и учившие других, такие, как Яо, Шунь, Юй, Чэн-тан, Вэнь-ван, У-ван, Чжоу-гун, Конфуций и т. д., были рождены Небом. «Небо рождает великих мудрецов, не считая их, и рождает великих злодеев, тоже не считая их» (Дуй Юй вэнь). Великие мудрецы появляются нечасто, по одному в несколько столетий, точно так же как великие злодеи и преступники. Небо рождает подобных великих мудрецов и

19—413

«совершенномудрых», преследуя важную цель: «Оно учит людей с помощью талантов и способностей мудрецов и совершенномудрых, разве оно позволит им только самим обладать в избытке этими качествами? Оно хочет, чтобы они дополняли эти качества у тех, у кого их не хватает» (Чжэнчэнь лунь). Небо, рождая мудрецов и «совершенномудрых», наделяет их высшим видом доброй природы и предоставляет сверхчеловеческую мудрость и таланты не только для того, чтобы они были хорошими сами, а еще и для того, чтобы через них пополнить у всех людей те качества, которых им не хватает. С этой целью оно велит им создавать основные этические нормы, заниматься перевоспитанием людей, распространять свое учение и обучать ему.

Как говорил Хань Юй, в далекой древности человек жил в окружении больших водных массивов, ядовитых змей и хищных зверей, вел чрезвычайно примитивный образ жизни и испытывал многочисленные стихийные бедствия. В дальнейшем появились мудрецы, которых Небо «сделало правителями и учителями». Став правителями и учителями народа, они «научили его взаимно рождать и воспитывать друг друга», изгнали ядовитых змей и хищных зверей, научились делать одежду, продукты питания, жилища, домашнюю утварь и лекарства, что избавило людей от голода, холода и преждевременной смерти. Затем они установили правила поведения, создали музыкальные произведения, систему наказаний, сделали императорские печати и меры измерения на тот случай, «когда придет беда, чтобы быть готовым к ней, когда свалятся бедствия, чтобы принять против них необходимые меры», чтобы освободить людей от взаимных обманов и нападений, предоставить им возможность вести спокойную жизнь в обстановке порядка. В общем, с появлением рожденных Небом «совершенномудрых» появилась «система преемственности истинного учения», возникло человеческое общество. «Если бы в древности не было совершенномудрых, человеческое общество было бы давно уничтожено» (Юаньдао).

Подобные идеи Хань Юй полностью воспринял от Мэн-цзы, учившего, что «на протяжении пятисот лет обязательно возвышается правитель». Он так же, как и Мэн-цзы, воображал себя преемником истинного учения и считал, что, «по-видимому, Всевышнее небо, родив меня, также возлагает надежды на находящуюся внизу землю» (Гань эрняо фу). Хань Юй говорил: «Если Небо не хочет, чтобы простой народ обладал знаниями, то не о чем и говорить, если же оно хочет, чтобы простой народ имел знания, то кто даст их ему, кроме меня!» (Чун да Чжан Цзи шу). Стремясь восстановить и продолжить «систему преемственности истинного учения», Хань Юй, испытывая волнение, подбодрял и утешал себя, занимаясь самобичеванием, и в смятении, не жалея усилий, метался из стороны в сторону. Он говорил: «Погоняя лошадь, выезжаю из дома, не знаю того, что следует знать, но эта истина неуничтожима, воля Неба не обманывает,

разве я устану продвигаться к ней, разве утомлюсь!» (Шан Цуй юаньвай шу).

Однако рожденные Небом «совершенномудрые», о которых говорит Хань Юй, на самом деле представлены всего лишь лицами, внесшими огромный вклад в укрепление господства рабовладельцев и феодалов. Он считает, что история человечества создается усилиями небольшого количества подобных людей, то есть признавая идею о том, что историю творят герои. Распространение подобных взглядов практически сводилось к тому, чтобы заставить трудящиеся массы проявлять признательность феодальным правителям за оказываемые ими милости и беспрекословно подчиняться их господству.

В обстановке бурного распространения буддизма и даосизма и вызывающего поведения монахов-землевладельцев решительная борьба Хань Юя с буддизмом и даосизмом имела положительное значение. Однако он критиковал эти религии, не вникнув глубоко в суть их идей. Он активно пропагандировал и использовал в борьбе в качестве теоретического оружия рассуждения о «системе преемственности истинного учения» учение о «трех видах природы человека», но в конце концов свел все к учению о «воле Неба». Все эти устаревшие и грубые понятия никак не могли поколебать тщательно разработанный религиозный идеализм буддизма. В связи с этим его взгляды уже в то время подверглись критике со стороны Лю Цзунъюаня и Лю Юйси.

Философские взгляды Хань Юя оказали глубокое влияние на сунское и минское неоконфуцианство. Его учение о «системе преемственности истинного учения» в основном восприняли Чэн Хао, Чэн И и Чжу Си, а так высоко чтимые Хань Юем сочинения «Мэн-цзы», «Дасюэ» и др. стали важнейшими каноническими книгами сунских и минских неоконфуцианцев. Оуян Сю, живший при династии Сун, говорил об этом следующее: «После смерти Хань Юя его слова широко распространились, а ученые смотрели на них как на гору Тайшань или Северный ковш» (Новая история династии Тан, жизнеописание Хань Юя). Из этого высказывания в какой-то степени можно сделать вывод о том влиянии, которое оказал Хань Юй на развитие китайской философии.

4. МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКИЕ ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ ЛЮ ЦЗУНЪЮАНЯ И ЛЮ ЮЙСИ

Как Лю Цзунъюань, так и Лю Юйси были выдающимися литераторами и философами, жившими при династии Тан. Они придерживались в основном одной и той же политической платформы и одинаковых мировоззренческих позиций.

Лю Цзунъюань (773—819) по прозвищу Цзыхоу был уроженцем округа Хэдун (современный уезд Юнцзи в провинции Шаньси). Занимал в разное время должности начальника уездной

охраны, контролера-цензора без строго определенного круга обязанностей, внештатного чиновника ведомства церемоний. За участие в движении за «реформы в эру правления Юн-чжэнь», поднятого Ван Шувэнем и Ван Пи, подвергался гонениям со стороны евнухов, генерал-губернаторов и землевладельцев-аристократов, был разжалован в должность командующего войсками в области Юнчжоу, а в дальнейшем переведен на должность правителя области Лючжоу. За годы продолжительной ссылки написал большое количество сочинений, в которых нападал на разложившееся управление и реакционные идеи. Его работы собраны в «Собрание сочинений Лю из Хэдуна», среди которых важнейшими философскими работами являются «Тянь шо (Учение о Небе)», «Тяньдуй (Ответы неба)», «Да ю Юйси тяньлунь шу (Ответ на учение Лю Юйси о Небе)», «Чжэньфу» и «Фынцзянь лунь (О пожалованных владениях)».

Лю Юйси (772—842) по прозвищу Мэндэ — уроженец округа Чжуншань (современный уезд Чжэндин в провинции Хэбэй). Находился в дружественных отношениях с Лю Цзунъюанем и также принимал участие в движении за «реформы в эру правления Юн-чжэнь», возглавлявшемся Ван Шувэнем и Ван Пи, после поражения которого был понижен в должность командующего войсками в области Ланчжоу. В старости вернулся в Лоян и был назначен наставником наследника престола. Его работы вошли в «Собрание сочинений наставника Лю», из которых главным сочинением по философии является работа «Тяньлунь (О Небе)», состоящая из трех частей.

4.1. МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКИЙ НАТУРАЛИЗМ И АТЕИСТИЧЕСКИЕ ИДЕИ ЛЮ ЦЗУНЪЮАНЯ

Восприняв идеи примитивного материализма Сюнь-цзы и Ван Чуна, Лю Цзунъюань твердо придерживался взгляда на существование «различия между Небом и человеком» и выступал против учения Хань Юя о воле Неба, считая, что Небо — это объективно существующее природное явление, а не какое-то персонифицированное божество, обладающее волей. Он говорил: «Находящееся наверху и непостижимое в мире называют Небом; находящееся внизу и желтое по цвету в мире называют землей; все смешанное, находящееся между ними, в мире называют первоначальными частицами *(юань ци)*, холод и жару называют в мире темными и светлыми животворными началами. Хотя Небо огромно, оно ничем не отличается от фруктов и плодов, тыквенных растений, от гнойников и нарывов, от травы и деревьев» (Тянь шо). Другими словами, всё, начиная от бездонного, неизмеримого Неба наверху до желтой огромной земли внизу и заполняющего пространство между ними, представляют первоначальные частицы, а смена тепла холодом представляет смену темного и светлого животворных начал. Хотя Небо и земля ог-

ромны и ни с чем не сравнимы, если говорить о них с точки зрения принадлежности их к природным телам, то между ними и фруктами, плодами тыквенных растений, травой и деревьями нет никакой разницы.

Коль скоро Небо относится к произведению природы, оно никак не может награждать за заслуги и наказывать, ниспосылая бедствия. «Как оно может награждать за заслуги и наказывать, ниспосылая беды? Заслуги возникают сами по себе, беды тоже. Ждать и надеяться, что Небо наградит или накажет тебя,— большая ошибка; взывать к Небу и жаловаться, ожидая и надеясь, что оно выразит соболезнование или проявит человеколюбие,— еще бо́льшая ошибка» (Тянь шо). Подъем или упадок, порядок в делах управления или смуты, удачи или неудачи, счастье или беда создаются в человеческом обществе самими людьми, они совершенно не связаны с Небом и говорить, что Небо может награждать добро и карать зло, крайне ошибочно. Взывать к Небу и жаловаться ему в надежде получить защиту и помощь — еще бо́льшая ошибка.

В связи с этим Лю Цзунъюань выдвигает совершенно определенное положение, что «Небо и человек каждый идут своим путем, не вмешиваясь в дела друг друга». Он пишет: «Размножение и стихийные бедствия зависят от Неба; законность и смуты зависят от людей, и только от них двоих. Каждое из них идет своим путем, не вмешиваясь в дела друг друга, а в результате случаются урожайные и неурожайные годы, воцаряются законность или беспорядок» (Да Лю Юйси тяньлунь шу). Небо и человек, природа и общество — явления различного качества. Как рождение или уничтожение, урожайные или неурожайные годы в мире природы, так и порядок или смуты, спокойствие или опасности, существование или гибель, приобретения или потери в обществе происходят по собственным законам и отличаются своими особенностями. Между Небом и человеком не существует какой-то таинственной связи, выражающейся в «откликах Неба на совершаемые поступки».

Приняв идею Ван Чуна о возникновении природы из первоначальных животворных частиц, Лю Цзунъюань считал, что все предметы в мире образованы из них. Отвечая Цюй Юаню, выражавшему сомнения по поводу происхождения Неба и земли, Лю Цзунъюань говорит: «Когда гигантский мрачный хаос начал изменяться, существовали лишь первоначальные животворные частицы, так как же небо и земля были созданы?» (Тяньдуй). До образования неба и земли существовал только безграничный первозданный хаос, в котором находились непрерывно изменяющиеся первоначальные животворные частицы, откуда же могло появиться какое-то небесное божество, создавшее небо? «Оно появилось не в результате создания, а скопилось светлое начало, и образовались девять кругов неба» (Тяньдуй). Различные небесные тела образовались от скопления светлого начала, и никто не создавал их.

«Гром, иней и снег возникают только из животворных частиц» (Тяньдуй), т. е. они появляются в результате изменений первоначальных животворных частиц, и только первоначальные животворные частицы являются источником происхождения всех предметов в мире.

Лю Цзунъюань выдвигает теоретическое положение: «Небо и земля не имеют начала», т. е. Вселенная безгранична. Он пишет: «Пределы бесконечного безбрежны и не имеют границ; если сравнивать с ним какой-нибудь предмет, разве можно найти больший, чем бесконечное?» (Тяньдуй). Небо обширно, оно безбрежно и не имеет границ; если сравнивать с ним какой-нибудь другой предмет, не найти ничего, что бы было больше неба. «Восток, запад, юг и север не имеют предела, они глубоки и далеки, разве можно определить их длину?» (Тяньдуй). Другими словами, восток, запад, юг и север не имеют границ, они повсюду, так как же можно измерить их длину? «Небо не имеет ни центра, ни краев, как же измерить его? Поскольку небо не имеет ни центра, ни пределов, как можно установить его границы?» (Тяньдуй). «Небо безбрежно и не определено точно, как можно наполнить его, как можно истощить его?» (Дуаньсин лунь). Вселенная глубока и далека, ее трудно измерить, как же можно определить ее пределы? Эти теоретические рассуждения Лю Цзунъюаня, отвергавшие теизм и создававшие базу для собственных выводов, наносили удар по религиозным суевериям, а утверждение о безграничности Вселенной, особенно об отсутствии у нее центра, содержит ценные диалектические идеи.

Лю Цзунъюань рассматривал Вселенную как находящуюся в процессе постоянного движения и изменений. Источником движения и изменений является взаимовлияние темного и светлого начал, содержащихся внутри первоначальных животворных частиц. Он пишет: «Соединяющихся три, но одно объединяет всех, вдыхается жар, выдыхается холод, происходит смешение и приходит успех» (Тяньдуй). Это означает, что от соединения темного и светлого начал рождаются все предметы, которые объединены первоначальными животворными частицами. Под взаимным влиянием, выражающимся во всасывании жары и испускании холода темным и светлым началами, происходит движение и изменения всех предметов, находящихся между небом и землей.

Лю Цзунъюань, кроме того, говорил: «Небо и земля не имеют начала (границ), а неистощимые темное и светлое начала, будучи глубокими и далекими, переплетаются между небом и землей. Иногда они встречаются, иногда расходятся, иногда всасывают, иногда выдыхают друг друга, находясь в движении, словно колесо повозки или ткацкий станок. Кто может познать их?» (Фэй Го юй, Саньчуань чжэнь. Отрицание свидетельства Го юй о землетрясении в районе трех рек). Небо и земля безграничны и бескрайны. Темное и светлое начала неистощимы и заполняют все пространство между небом и землей, переплетаясь друг с другом. Эти два

начала соединяются и разъединяются, втягивают в себя друг друга или вытесняют друг друга, находясь в беспрерывном движении, подобно колесу повозки или ткацкому станку, а от их движения возникает все, находящееся между небом и землей, и создается величественный образ мгновенных, бесконечных изменений.

Лю Цзунъюань рассматривал мир как находящийся в процессе противоречивого движения темного и светлого начал и этим наносил удар по метафизическому взгляду, установившемуся во времена двух династий Хань Дун Чжуншу, согласно которому небо и земля не изменяются. Это сыграло большую положительную роль в восстановлении и развитии примитивной диалектики, возникшей в древности.

Лю Цзунъюань выступал против утверждений, что движение и изменение в мире в конечном счете происходят по воле Неба и резко критиковал религиозные суеверия, признававшие существование небесных духов. Это нашло концентрированное выражение в его работе «Отрицание Го юй» и других сочинениях. В частности, в «Го юй» рассказывается, что Бо Янфу рассматривал землетрясение в районе трех рек как предзнаменование гибели династии Чжоу, т. е. связывал причины, вызывающие порядок или смуты в обществе, с природными явлениями. Возражая против этого, Лю Цзунъюань говорит: «Горы и реки — всего лишь предметы между небом и землей. Между небом и землей блуждают темное и светлое начала. Эти начала сами движутся, сами отдыхают, сами собираются и сами растекаются, и, действуя так, разве думают они о нас? Они сами сражаются, сами терпят неудачи, сами рушатся, сами разбиваются и разве, действуя так, исчезают ради нас?» (Фэй Го юй, § Саньчуань чжэнь). Это означает, что горы и реки являются предметами природы, находящимися между небом и землей, а темное и светлое начала представляют первоначальные животворные частицы, заполняющие пространство между небом и землей. Взаимодействие темного и светлого начал вызывало землетрясения и обвалы гор. Естественное движение, охарактеризованное как «сами сражаются, сами терпят неудачи, сами рушатся, сами разбиваются», ни в коем случае не выражает какую-то волю Неба, никак не связано с методами управления обществом, так как же можно бездумно связывать стихийные бедствия с гибелью династии Чжоу?

Идя дальше, Лю Цзунъюань даже заявляет: «В древности говорили о Небе, по-видимому, для того, чтобы одурачить невежественных», т. е. власть имущие, управлявшие страной в прошлом, выдавали Небо за божество только для одурачивания широких народных масс; «когда у них было достаточно сил, они обращались к людям, когда же сил не хватало, обращались к духам» (Шилин Лунь, часть I). Другими словами, когда человек силен, он верит в людей, а когда у него не хватает сил, верит в духов. Фактически это говорит о том, что рождение теизма связано с отсутствием у человека сил для борьбы с природными и общественными сила-

ми. Критика, которой Лю Цзунъюань подвергал религиозные суеверия, показ их реакционной политической роли сыграли положительную роль как в идеологической, так и политической борьбе того времени.

4.2. ПРОГРЕССИВНЫЕ ВЗГЛЯДЫ ЛЮ ЦЗУНЪЮАНЯ НА ИСТОРИЮ

Лю Цзунъюань предпринимал энергичные попытки распространить свой материалистический взгляд на природу и атеистические идеи на историю развития человеческого общества. Он объяснял общественные явления, исходя из доступных его пониманию объективных законов развития общества, критиковал религиозные суеверия, имевшие место в истории общества, и, таким образом, выработал прогрессивные взгляды для объяснения хода истории.

Лю Цзунъюань рассматривал историю человеческого общества как естественно развивающийся процесс, в котором решающую роль играет «воля живых людей». Утверждения, что история человеческого общества определяется волей Неба, он категорически отвергал. Лю Цзунъюань говорил, что в первобытном обществе люди, борясь с природой, одновременно «поддерживали между собой постоянные связи и спорили, расходились и дрались» (Чжэньфу). Затем «появился могущественный человек, который стал управлять ими», вслед за чем появилось «деление на правителей и слуг, пятерки и десятки». Другими словами, с самого начала люди сами, помимо какой-либо воли Неба, создали иерархическую систему правителей и слуг, положили начало вооруженному насилию и общественно-государственной системе. В дальнейшем «сияющий добродетелями наследовал власть, а не обращавший внимание на дела управления лишился ее», т. е. оказывающие благодеяния народу сохраняли за собой или наследовали власть, а у жестоких и безнравственных она отнималась народом.

«Династия Тан, обладавшая подлинными добродетелями, получила управление от живых людей». Это означает, что Ли Юань и Ли Шиминь, сменившие династию Суй и приобретшие Поднебесную, получили мандат на управление не от Неба, а благодаря тому, что завоевали доверие и получили широкую поддержку народа. Отсюда Лю Цзунъюань делает вывод: «Мандат на управление получается не от Неба, а зависит от человека; великая верительная табличка зависит не от счастливых предзнаменований, а от человеколюбия».

Остро критикуя ошибочные учения о том, что император получает мандат на управление от Неба и что Небо отплачивает людям за совершаемые ими поступки, Лю Цзунъюань говорит про Цзо Цюмина, что он «заблуждался из-за шаманов, которых он к тому же наделил сверхъестественной силой» (Фэй Го юй, § Бу). При написании «Го юй» он сплошь и рядом давал притянутые за

уши объяснения действиями людей и подчеркивал роль, которую играет воля Неба, духи и души умерших. Лю Цзунъюань критиковал Дун Чжуншу и др., заявляя, что они «выдвигали случавшиеся в древности благовещие предзнаменования, чтобы поддержать учение о мандате, получаемом от Неба на управление, но их слова подобны болтовне порочных шаманов или слепых историков и только вселяли заблуждения в последующие поколения» (Чжэньфу). Другими словами, утверждения, что Небо вознаграждает людей за совершаемые ими поступки и восхваление случавшихся в древности благовещих предзнаменований, свидетельствующих о получении мандата Неба на управление,— вздорная болтовня, похожая на болтовню шаманов, старавшихся обмануть людей. Выступая против объяснения общественно-исторических процессов с помощью учения о воле Неба, Лю Цзунъюань объяснял происхождение государства и происходящие исторические изменения борьбой противоречий, заключенных в самом обществе, и «волей живых людей». В этих рассуждениях содержатся некоторые элементы материализма.

Лю Цзунъюань рассматривал человеческое общество не только как находящееся в процессе естественного стихийного развития, но и считал, что в этом процессе присутствует присущая ему объективно-неизбежная тенденция, которая не может быть изменена ничьей субъективной волей и выступал против взглядов, утверждавших, что история человечества определяется волей «совершенномудрых». Этот взгляд на историю, подчеркивающий значение «тенденции», нашел наиболее яркое выражение в его работе «О пожалованных владениях».

Лю Цзунъюань утверждал, что в процессе взаимной борьбы люди делились на много больших групп. «Деление на группы неизбежно привело к расширению борьбы» (О пожалованных владениях). В ходе все более усиливавшейся борьбы появились владетельные князья, правители отдельных районов и, наконец, Сын Неба, объединивший Поднебесную. «Начиная от Сына Неба до деревенского чиновника, если их добродетели распространялись на людей после их смерти, люди непременно добивались, чтобы освободившееся место перешло к их наследникам, которых они и выдвигали». Таким образом, начиная от Сына Неба до мелкого деревенского чиновника, в случае, если они оказывали благодеяния народу, народ после их смерти обязательно выдвигал на пост руководителя их сыновей и внуков, в результате чего по прошествии длительного времени выработалась система наследственного владения пожалованными владениями. Такое развитие было обусловлено объективными историческими условиями, определялось неизбежной тенденцией и возникло не по воле «совершенномудрых». Именно поэтому Лю Цзунъюань и пишет: «Пожалование владений возникло не по воле совершенномудрых, а произошло в соответствии с тенденцией».

С точки зрения Лю Цзунъюаня, порядок или смуты в госу-

дарстве, его расцвет или упадок, изменения в общественной системе определяются неизбежной «тенденцией» развития истории, а «совершенномудрые» не могут творить историю по своей воле, напротив, их успехи зависят от того, следуют ли они неизбежной тенденции исторического развития. Например, основатель династии Шан, Чэн-тан, свергнул династию Ся с помощью трех тысяч владетельных князей, а чжоуский У-ван одержал победу над династией Шан с помощью восьмисот владетельных князей. Они соблюдали систему пожалованных владений, возникшую в результате неизбежной тенденции исторического развития, «следовали ей, полагая, что она принесет спокойствие, по-прежнему сохраняли ее, считая, что таков обычай», не смея производить каких-либо изменений по собственному усмотрению.

Лю Цзунъюань выступал против взглядов, утверждавших, что, раз возникнув, человеческое общество не меняется. С его точки зрения, история человечества идет по пути прогресса, и общественные системы в результате происходящих изменений являются ступеньками движения вперед. Первоначально люди жили вместе с птицами и зверями, «во множестве размножались, собираясь во множестве, составляли группы», «питались птицами и дикими зверями, жевали фрукты и зерно, соединялись в пары и жили», т. е. вели чрезвычайно примитивный образ жизни, и тогда не существовало «деления на правителей и слуг, пятерки и десятки». В результате длительного развития человечество отошло от мира животных, от первобытного образа жизни, в обществе произошли коренные изменения, появились «правители, слуги, наказания и управление», т. е. система пожалованных владений во главе с наследственным Сыном Неба, владетельными князьями и сановниками. В дальнейшем система пожалованных владений была заменена системой деления страны на округа и уезды, что по сравнению с системой пожалованных владений было более прогрессивно.

Поскольку система пожалованных владений являлась как бы «личной» системой, правители «лично пользовались силой в своих интересах, лично использовали охрану для защиты своих сыновей и внуков», в то время как система деления страны на округа и уезды представляла «увеличение общего». При этой системе чиновники назначались императором, который мог «за совершенные преступления прогнать со службы, а за проявленные способности — наградить». Он мог «наверху ставить мудрых, а внизу порочных». Это предупреждало раздробленность страны, способствовало централизации и объединению. В условиях существования системы пожалованных владений, носившей «личный» характер, этого было трудно достичь. В связи с этим Лю Цзунъюань определенно заявлял, что династия Цинь, приобретя Поднебесную, отменила системы пожалованных владений и учредила округа и уезды, и «это явилось ее приобретением», т. е. она поступила правильно.

«Увеличение общего», о котором говорит Лю Цзунъюань, противопоставляется системе пожалованных потомственных владений аристократии. Выступая против монополии власти, переходящей по наследству от поколения к поколению, Лю Цзунъюань ратовал за то, чтобы власть принадлежала всему классу землевладельцев в целом, о чем и говорит употребленное им понятие «общее». В его время это отражало требования худородных землевладельцев и имело определенное прогрессивное значение, но, конечно, он был не в состоянии додуматься до передачи власти в руки угнетаемого народа.

Кроме того, Лю Цзунъюань считал, что хотя система деления страны на округа и уезды представляет «увеличение общего», тем не менее циньский император Ши-хуан при ее введении руководствовался субъективными мотивами, преследуя личные интересы своего дома. Он говорил: «Династия Цинь произвела изменения, чтобы создать систему управления с увеличением общего, но руководствовалась личными чувствами». Хотя циньский император Ши-хуан вынашивал мысль прибрать Поднебесную к рукам, однако результат его действий соответствовал неизбежной тенденции исторического развития и являлся «увеличением общего». Это показывает, что Лю Цзунъюань уже чувствовал противоречие между объективной тенденцией исторического развития и субъективными мотивами отдельных лиц, участвующих в историческом процессе, сознавал, что за субъективными мотивами стоит тенденция объективного исторического развития. Эти высказывания в дальнейшем были восприняты и развиты Ван Фучжи.

В истории китайской философии Лю Цзунъюань занимает важное место, но высказанным им положениям присуща классовая и историческая ограниченность. Как бы там ни было, его материалистические взгляды на природу примитивны и интуитивны. В ответах на некоторые труднообъяснимые вопросы он пишет: «Я хочу знать, почему так. Однако то, что я говорю, случайно, и это действительно так». Это означает, что ему были присущи недостатки, свойственные теории случайности. Лю Цзунъюань много критиковал учение о воле Неба и религиозные суеверия, но в то же время считал, что созданные «совершенномудрыми» учения, основывавшие свои положения на воле Неба, «уничтожают то и предупреждают против этого, их цель велика». Он отрицательно относился к уходу из дома и пострижению в буддийские монахи, к их паразитическому образу жизни, но в то же время выражал глубокое одобрение некоторым идеям буддизма, заявляя, что «в буддизме поистине есть то, чего нельзя отвергать» или «в самых совершенных законах нет ничего выше прозрения, а в самых великих канонах нет ничего выше нирваны».

Эти недостатки Лю Цзунъюаня, особенно его соглашательство с религиозным идеализмом буддизма, имеют классовые корни. Как представитель интеллигенции, вышедший из среды худородных землевладельцев, Лю Цзунъюань подвергался давлению и гонени-

ям со стороны землевладельцев-аристократов, чиновников-евнухов и генерал-губернаторов, а после движения за «реформы в эру правления Юнчжэнь» испытывал еще большие притеснения. Печаль и гнев оттого, что он не находит выхода на политической арене, заставляли Лю Цзунъюаня искать душевное успокоение в буддийском мире. Это вынуждало его идти на соглашательство с буддизмом и вело к отказу от борьбы с ним.

4.3. МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД ЛЮ ЮЙСИ НА ПРИРОДУ В ТЕЗИСЕ «ВСЕ ПРЕДМЕТЫ РОЖДАЮТСЯ ИЗ ЖИВОТВОРНЫХ ЧАСТИЦ» И ЕГО ДИАЛЕКТИЧЕСКИЕ ИДЕИ

Восприняв материалистические традиции Сюнь-цзы и Ван Чуна и следуя идеям «учения о Небе» Лю Цзунъюаня, Лю Юйси, начав с идеи связи между Небом и человеком, подробно изложил собственное материалистическое учение, выдвинув теоретическое положение, что все предметы в мире «рождаются благодаря животворным частицам», «все изменяется под влиянием животворных частиц».

Лю Юйси выступал против понятий «пустота» и «небытие», которые в период династий Вэй и Цзинь рассматривались идеалистическими учениями о глубочайшем как источник происхождения мира. Он писал: «Пустота — это форма мельчайшего. Являясь телом, она не мешает другим предметам, а если говорить об ее пользе, она постоянно помогает существующему, обязательно опирается на предметы, после чего принимает форму» (Тянь лунь). Это означает, что «пустота» — это форма существования мельчайших тел. Ее вещество не препятствует существованию других предметов, она посредством «бытия» проявляет свои функции и выражает свою форму в видимых телах.

«Ныне, когда строят здание, в его высоте и ширине скрыта форма. Делая утварь, придают ей размер, в котором возникает форма». Другими словами, при постройке здания его высота и ширина есть формы «пустоты», которая проявляется в различного размера комнатах, в которых может жить и заниматься различными делами человек, точно так же обстоит дело и при изготовлении домашней утвари, в которой есть квадратная, круглая и другие формы «пустоты», в которую можно класть вещи и хранить предметы.

«Глаза, когда они смотрят, не дают света, обязательно нужны солнце, луна или пламя, дающие свет. То, что называют темным и мрачным, глаза не могут осветить. Однако разве глаза кошек, колонков, собак и мышей говорят им о темном и мрачном? Поэтому я и говорю: если смотреть с помощью глаз, видишь только большие формы, если смотреть с помощью разума, видишь мельчайшие формы».

Чувствительность органов чувств человека ограничена, напри-

мер, ночью человек не видит предметов, в то время как кошки, собаки и некоторые другие животные видят их. Поэтому, если рассматривать предметы с помощью глаз, можно увидеть лишь большие предметы, а если рассматривать с помощью разума, можно увидеть самые мелкие вещи. Однако обычно люди считают, что перед глазами безбрежное, пустое пространство, т. е. не содержащая в себе ничего пустота, но это ошибка. «Разве в пространстве между небом и землей есть что-нибудь, не имеющее формы? То, что в древности называли не имеющим формы, по-видимому, означает не имеющее постоянной формы, которую можно обязательно увидеть вместе с предметом». Лю Юйси спрашивает: «Разве в пространстве между небом и землей есть какие-либо предметы, абсолютно лишенные формы? То, что начиная с древности называли «не имеющим формы», означает всего лишь не имеющее постоянной, видимой формы, которую можно увидеть, только связывая ее с видимым телом». Эта точка зрения Лю Юйси, представляющая материалистическую вариацию понятия «небытия», выдвинутого Лао-цзы, в которой критикуется тезис учения о глубочайшем «небытие — это основа» и буддийский идеализм, выраженный в тезисе «десятки тысяч законов — пустота». Эти положения Лю Юйси утверждают объективный характер материального мира, за что в свое время они заслужили одобрение Лю Цзунъюаня. Как говорил Лю Цзунъюань, «под тем, что называют не имеющим формы, подразумевается не имеющее постоянной формы, и это совершенно верно» (Да Лю Юйси тяньлуньшу).

Лю Юйси без колебаний принимал материальные частицы за источник происхождения мира. Он считал, что в действительности Вселенная заполнена бесчисленными, не рождающимися и не уничтожающимися мельчайшими, не доступными взору материальными частицами. Частицы делятся на чистые и грязные. Тяжелые, грязные частицы, сгустившись, образовали землю; легкие, чистые частицы, поднявшись кверху, образовали солнце, луну, звезды и другие небесные тела. «Грязные частицы — мать чистых, тяжелые — начало легких», «на небе висят три светила, наиболее яркие из всех тел, однако их основа заключена в горах, реках и пяти стихиях». Другими словами, находящиеся в небе солнце, луна и звезды (три светила), хотя они наиболее чисты и блестящи среди всех тел, но все они, как и земля, относятся к миру природы и образовались на той же основе, что и земля, возникшая от скопления тяжелых, грязных частиц, поэтому о них и можно сказать: «Их основа заключена в горах, реках и пяти стихиях».

Лю Юйси упорно старался объяснить процесс появления всех предметов в мире на основе взаимодействия частиц, представляющих темное и светлое начала. Он писал: «Предметы рождаются благодаря животворным частицам, делятся на группы и собираются вместе. Растущее называют природой, движущееся называют тварями; когда голая тварь (т. е. человек) вырастает, она становится обладателем наиболее сильного разума. Она может держать

в своих руках человеческие законы и бороться за победу с небом». Это означает, что предметы рождаются от животворных частиц, вначале они очень просты, но затем, в результате непрерывного расслоения, рождаются растения, животные и, наконец, появляется человек. Человек — самый умный среди животных, он может устанавливать системы законов, использовать и преобразовывать мир природы. Отсюда Лю Юйси приходит к выводу: «Светлое начало процветает, темное начало чахнет, жизнь увлажняется, смерть засыхает, все изменяется благодаря животворным частицам, а не создается волей» (Вэнь дацзюнь фу), т. е. рождение и изменения всех предметов, существующих в пространстве между Небом и землей, есть результат изменения животворных частиц, предметы не создаются сознательно по чьей-то воле. Лю Юйси, восприняв материалистические традиции, овладев знаниями, достигнутыми в его время в области астрономии, географии, биологии и других науках, мог благодаря этому твердо отстаивать монистическое учение о животворных частицах и взгляд на то, что материальный мир возник в процессе непрерывной эволюции от низших форм к высшим.

Лю Юйси считал, что материальный мир находится в непрерывном движении и в нем происходят нескончаемые превращения. Он отмечал: «Все предметы бесконечны только потому, что они поочередно побеждают друг друга и в то же время используют друг друга». Другими словами, причина бесконечных превращений предметов в том, что между ними происходит борьба противоположностей. Лю Юйси заметил также, что в процессе движения явления и предметы всегда превращаются в свою противоположность. Он говорит: «Предмет, достигнув зрелости, стареет, и так происходит с ним постоянно. Гексаграмма *пи*, дойдя до предела, падает, и она также не может постоянно существовать» (Вэнь да цзюнь фу), т. е. явления и предметы, достигнув зрелости, начинают идти к упадку и старости — это извечный закон движения и изменений всех предметов и явлений. В «И-цзине» гексаграмма *тай* относится к счастливым, а *пи* — к несчастливым. Обе гексаграммы переходят одна в другую; когда гексаграмма *пи* доходит до предела, она начинает переходить в противоположную ей гексаграмму *тай*, поэтому гексаграмма *пи* не остается вечно неизменной.

Кроме того, Лю Юйси говорил: «Четыре сезона года следуют один за другим и продолжают один другой, изменения возникают тогда, когда они доходят до предела. При длящейся целый год засухе люди должны думать о постройке лодок, при продолжающейся в течение трех месяцев жаре люди должны думать о шитье теплых шуб. Всё, достигнув предела, обязательно поворачивает в обратную сторону, и это совершается подобно соединению двух половинок верительных бирок» (Хэбу фу). Смена четырех сезонов года происходит всегда, когда предыдущий сезон в своем развитии доходит до высшей точки, после чего наступает новый се-

зон. Если есть засуха, то всегда есть и дождь, поэтому во время продолжительной засухи люди должны думать о заготовке лодок, чтобы использовать их, когда придет большая вода. Если есть жара, обязательно бывает и холод, поэтому во время сильной жары, продолжающейся в течение трех летних месяцев, люди должны думать об изготовлении меховой одежды для защиты от холода. «Всё, достигнув предела, обязательно поворачивает в обратную сторону» — закон, распространяющийся на все предметы и явления без всяких исключений, подобный соединению двух половинок верительной бирки.

Тезис «всё, достигнув предела, обязательно поворачивает в обратную сторону» Лю Юйси понимал не как циклическое движение по кругу, т. е. как круговорот и возобновление движения от начальной точки, а как непрерывное поступательное развитие. Он ясно указывает, что «сущность безостановочности в обновлении с каждым днем» (Вэнь дацзюнь фу), т. е. все предметы между небом и землей находятся в беспрерывном движении, и это движение есть поступательный процесс, приносящий изменения с каждым днем и с каждым месяцем.

Лю Юйси не только затрагивает проблемы противоречий, движения и развития в предметах и явлениях, но и в какой-то степени осознавал их как проявление объективной закономерности для всех предметов и явлений, что ясно прослеживается в его рассуждениях о правилах *(шу)*, положении *(ши)* и принципе *(ли)*. Под «правилами» Лю Юйси имеет в виду свойственную предметам обусловленность и определенные связи, являющиеся следствием взаимодействия явлений и предметов. Под «положением» он подразумевает неизбежные тенденции в развитии предметов и явлений. «Принцип» — соединение «правил» и «положения», носящее закономерный характер.

Например, «правила» для Неба выражаются в том, что «его форма постоянно круглая, а цвет постоянно синий, его окружность можно измерить, а день и ночь определить метками». «Положение» Неба в том, что «оно постоянно высоко и не спускается вниз, постоянно движется и не прекращает движения». В приведенных цитатах «правило» выражает «обусловленность», а «положение» — неизбежность. «Когда предметы соединяются, для этого обязательно существуют правила». Например, при движении лодок по воде «одна тонет, другая плывет в соответствии с существующими для них правилами и их положению на воде». Здесь под «правилами» имеются в виду определенные отношения, возникающие при взаимодействии двух предметов (лодки и воды), а под «положением» — неизменная тенденция и закономерности, появляющиеся от взаимодействия двух предметов.

Лю Юйси чрезвычайно метко объясняет отношения между «положением» и предметами, когда говорит: «Положение рождается, будучи зависимым от предмета, подобно тени или эху», т. е. положение зависит от предмета. В отличие от предметов «положение»

можно сравнить с тенью от предмета или эхом от звука, поэтому «положение» и предмет абсолютно неделимы. Если говорить о «положении» в отрыве от предметов, то можно прийти к мистификации «положения» и впасть в идеализм. Вместе с тем все предметы, находящиеся в пространстве между небом и землей, не могут не иметь «правил» и «положения», т. е. не могут не развиваться по определенным законам. Начав с анализа высокого и далекого Неба, Лю Юйси переходит к пространству, заполненному «мельчайшими формами», и в заключение приходит к выводу: «Как же предметы и явления могут убежать от правил или вырваться из положения?» Именно из-за того, что во всех предметах и явлениях и в их взаимодействии заключены «правила» и «положение», «человек, познавший отдельный предмет в общем, всегда может, исходя из малого, делать правильное заключение о большом, познав отдельный индивид, делать правильное заключение о Небе. Оценивая заключение с помощью принципа, он может понять все предметы». Другими словами, если человек познал закономерность развития предмета, он может, исходя из знания одного предмета, делать заключение о других, по частям познавать целое, держа в руках одно, управлять целым, успешно использовать и преобразовывать мир природы.

В вопросах, связанных с трактовкой объективного мира и закономерностей его движения, Лю Юйси, твердо придерживаясь материалистических взглядов, не только утверждал возможность познания объективного мира и закономерностей его движения, но также подчеркивал значение активности субъекта, ясно указывая, что человек может, «держа в своих руках человеческие законы, бороться за победу с Небом», а это положение является диалектическим.

4.4. ТЕОРИЯ ЛЮ ЮЙСИ «НЕБО И ЧЕЛОВЕК ВЗАИМНО ПОБЕЖДАЮТ ДРУГ ДРУГА» И ЕГО АТЕИСТИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ

Дополнив и развив положение Лю Цзунъюаня «Небо и человек не вмешиваются в дела друг друга», Лю Юйси выдвинул теорию, что Небо и человек «взаимно побеждают друг друга и одновременно взаимно используют друг друга».

Лю Юйси выступал против Хань Юя, заявлявшего, что Небо — это божество, которое обладает волей и может либо награждать, либо карать людей. Он считал, что «Небо — самое большое среди всего, имеющего форму», т. е. Небо — самое большое среди обладающих формой тел, что оно, как и все другие тела, является произведением природы, совершенно лишено какой-либо таинственности, абсолютно не может вмешиваться в дела людей и распоряжаться их судьбами. С его точки зрения, у Неба и человека, у природы и человеческого общества имеются свои особенности

и специфические закономерности, и хотя они противостоят друг другу, но в то же время и взаимодействуют.

Лю Юйси говорил: «Путь Неба — в размножении, его назначение — определение сильного и слабого; путь человека — в установлении системы законов, его назначение — определение истинного и ложного». Это означает, что основная закономерность мира природы и ее особенности заключаются в естественном росте и размножении всех предметов, а ее роль проявляется в двух направлениях: во-первых, «в зрелые годы становятся храбрыми и сильными, а состарившись, делаются глупыми и слепыми», т. е. развитие всех явлений и предметов происходит в направлении от сильного к слабому; во-вторых, «обладающие силой духа стремятся стать правителями, обладающие мускульной силой стремятся стать главами», т. е. происходит борьба, в которой сильный побеждает, а слабый терпит поражение.

Основные закономерности человеческого общества и его особенности характеризуются сознательным установлением системы правил поведения и законов, а его роль проявляется в двух направлениях. Во-первых, «при господстве светлого начала производят посадку, при господстве темного начала собирают и хранят урожай», т. е. весной пашут, летом занимаются прополкой, осенью собирают и зимой хранят урожай, используют и преобразуют предметы природы, чтобы удовлетворять жизненные потребности людей. Во-вторых, «основываясь на справедливости, определяют сильных и коварных, основываясь на правилах поведения, производят деление на старших и младших; уважают мудрых, поощряют заслуженных, препятствуют распространению зла», т. е. создаются такие системы правил поведения и законов, в которых устанавливается критерий для наказаний и наград, проводится деление на старших и младших, выражается уважение к мудрым, поощряются заслуженные, запрещается насилие, принимаются меры против дурного, поддерживается общественный порядок.

Из сказанного видно, что Небо и человек обладают различными способностями в действиях — «то, на что способно Небо, не способен делать человек, но есть и такое, на что способен человек, но что не способно сделать Небо». Отсюда Небо и человек «поочередно побеждают друг друга и одновременно используют друг друга», т. е. взаимно вытесняют друг друга и одновременно взаимодействуют.

Под «системой законов» и «истинным и ложным», о которых говорит Лю Юйси, естественно, подразумевается все угодное классу феодалов-землевладельцев, но Лю Юйси сумел увидеть, что миру природы и человеческому обществу присущи свои особенности и закономерности, он утверждал, что между человеческим обществом и миром природы существует диалектическая связь, выразив это в тезисе «взаимно побеждают, взаимно используют друг друга», и таким образом устранил путаницу, вносимую теизмом.

20—413

Еще более важно то, что Лю Юйси подчеркивал, что человек овладевает объективными законами для преобразования мира природы, побеждает мир природы во имя счастья человека. Он пишет: «То, что может человек,— так это управлять всеми предметами»; может держать в своих руках законы человеческого существования, бороться за победу с Небом; может использовать предоставляемые Небом богатства в своих интересах. Тезис Лю Юйси «Небо и человек взаимно побеждают друг друга» продолжает и развивает идеи Сюнь-цзы, выраженные в тезисах «разница между Небом и человеком» и «выработать для себя распоряжения Неба и использовать их».

Начав с вопроса об отношениях между Небом и человеком, Лю Юйси сравнительно глубоко исследовал вопросы, связанные с истоками, вызывающими религиозные суеверия. В первую очередь уделив внимание анализу политических причин, порождающих религиозные суеверия, он высказал идею, что, «когда люди не понимают истины, они верят в Небо». Лю Юйси считал, что «человек способен победить Небо законом». Если система законов нарушена, человек не может победить Небо, и в этом случае могут возникнуть суеверные представления о воле Неба, вера в существование духов и душ умерших. Если же «законы действуют широко», т. е. когда действуют строгие и ясные законы, когда четко определено, что хорошо и что дурно, установлены ясные правила для выдачи наград и наложения наказаний, когда все будут знать, к каким результатам могут привести те или иные действия, когда все будут понимать, за что к ним могут прийти удача или беда, счастье или несчастье,— в этом случае никто не будет верить в волю Неба, а все станут говорить: «Разве Небо вмешивается в дела людей? Мне нужно идти только по указанному пути», т. е. как мир природы может вмешиваться в дела людей? «Мне следует действовать только в соответствии с установленным законом».

И наоборот, если «законы в большом упадке», т. е. когда управление прогнило, когда система законов сильно нарушена, определение хорошего и дурного, выдача наград и наложение наказаний поставлены с ног на голову, тогда человек, сталкиваясь с удачами и бедами, счастьем или несчастьем, не будет знать, откуда они приходят, и ему будет казаться, что его судьбой распоряжаются какие-то таинственные силы. В этом случае, говорит далее Лю Юйси, человек не только не будет говорить, что он может победить Небо, а, наоборот, станет обращаться к Небу с просьбами защитить его, и таким образом рождаются религиозные суеверия, связанные с верой в волю Неба, в существование духов и душ умерших.

Именно поэтому Лю Юйси утверждает: «Среди живущих в порядке, т. е. когда люди имеют представление о пути человека, многие знают, что все зависит от них самих, и поэтому они не относят получаемые милости на счет Неба и не жалуются ему; среди жи-

вущих в беспорядке, то есть когда люди не имеют представления о путях человека и не могут узнать о них, многие обращаются к Небу». Конечно, Лю Юйси не мог дойти до познания социальных истоков, порождающих религиозные суеверия, однако он связывал мышление и сознание людей с общественно-политической системой, суеверия — с крахом политической системы и состоянием общественного порядка и тем самым стремился вскрыть политические причины, порождающие религиозные суеверия, т. е. подверг религию более суровой и основательной критике по сравнению с его предшественниками и современниками.

Лю Юйси анализировал также истоки теории познания, порожденной религиозными суевериями, и выдвинул идею: «Когда неясна истина в предметах, верят в Небо». Другими словами, когда люди не понимают закономерностей в движении и изменениях явлений и предметов, они придают движению и изменениям таинственный характер, а отсюда возникает вера в волю Неба и в существование духов и душ умерших.

В качестве примера он приводит «управление лодкой». Когда лодка плывет по маленькой реке, всем распоряжаются люди, все знают, что может случиться, а поэтому движется ли лодка спокойно, садится ли на мель или переворачивается, никто из находящихся в лодке никогда не говорит о Небе. Почему так? Потому что понимают истину. Но когда лодка движется по большой реке, где люди не знают закономерностей течения воды и ветра, что усложняет управление лодкой,— в этом случае независимо от того, благополучно ли лодка переплыла на другой берег или же, к несчастью, затонула, «находящиеся в ней люди всегда говорят о Небе. Почему так? Потому что не знают истину». Это говорит о том, что люди верят в волю Неба потому, что не знают объективных законов, не могут сами распоряжаться своей судьбой. Уровень анализа, проведенного Лю Юйси, выше соответствующих анализов его предшественников, а высказанные им взгляды на подлинную природу религиозных суеверий имели положительное значение.

Однако атеистические идеи Лю Юйси, носившие материалистический характер, проводились им непоследовательно. В отношении широко распространенного в его время буддизма он занимал примирительную, соглашательскую позицию. Точно так же, как и Лю Цзунъюань, он участвовал в движении за «реформы в эру правления Юн-чжэня», а после поражения движения подвергался гонениям со стороны евнухов-чиновников и генерал-губернаторов. Невозможность найти выход на политической арене вызывала у Лю Юйси скорбь и гнев, а как следствие этого — его поворот к буддизму, в котором он искал обетованную землю для своей души. Он говорил: «Я вносился в списки чиновников 20 лет, прошел через сотни опасностей, но ничего не добился, после чего понял, что все пути в мире опасны и только уходу из мира и обращению к закону (Будды) можно отдаться всем сердцем».

Кроме того, Лю Юйси считал, что в спокойное время большое

значение имеет конфуцианство. В смутные же времена буддизм, говорящий о колесе перерождений и соответствии следствия причине, может вселять страх в сердца людей и таким образом способствовать искоренению зла и утверждению добра, «помочь перевоспитанию». Он отчетливо представлял, что подъем религии в смутные времена — результат того, что «люди не понимают пути», но в то же время признавал необходимость существования религии в смутные времена и занимал в отношении религии примирительную позицию, что отражало его классовую и историческую ограниченность.

6

Философские идеи в период династий Сун и Мин

1. ЗАРОЖДЕНИЕ ФИЛОСОФИИ В ПЕРИОД ДИНАСТИЙ СУН И МИН И ОСОБЕННОСТИ ПРОИСХОДИВШЕЙ ФИЛОСОФСКОЙ БОРЬБЫ

Говоря об эпохе династий Сун и Мин, мы имеем в виду период, продолжавшийся в течение 680 лет, начиная с 960 года, когда Чжао Куанъин создал династию Северная Сун, до 1640 года, когда династия Мин была свергнута в результате крестьянского восстания, руководимого Ли Цзычэном.

За этот период производительные силы, наука и техника получили очевидное развитие. Например, при Северной Сун было сделано три важных открытия — изобретен порох, компас (применялся в мореплавании) и наборный типографский шрифт. По сравнению с Европой это было сделано на 300—500 лет раньше и представляло важный вклад в мировое хозяйство и культуру. При династии Юань астроном Го Шоуцзин составил календарь, в котором длительность года равнялась 365,2425 суток, что лишь на 26 секунд расходится с тем временем, в течение которого Земля совершает один оборот вокруг Солнца, и совпадает с употребляющимся в настоящее время григорианским календарем, который появился на 300 лет позднее. Сюй Гуанци, живший при династии Мин, написал «Нунчжэн цюаньшу (Полное собрание сведений по

сельскому хозяйству)», являющееся важной книгой, обобщающей знания по технике сельскохозяйственного производства. Сочинение Сун Инсина «Тяньгун кайу» — выдающееся произведение, обобщающее знания по технике ремесленного производства. «Бэньцао ганьму» — классический труд Ли Шичжэня по фармакологии, имеющий мировое значение, в котором содержатся сведения по биологии, использованные Дарвином при обосновании своей теории. Прогресс науки и техники поставил перед философией новые проблемы и в то же время дал философии новые научные знания о природе.

В период династий Сун и Мин феодальное общество в Китае вступило в завершающую фазу. При этих династиях все феодальные правители проводили курс, направленный на высокую централизацию власти, когда все единолично решалось императором. Однако реальная власть сплошь и рядом оказывалась в руках чиновников-евнухов, родственников императора по матери и всесильных временщиков, а управление страной доходило до крайней степени разложения. Одновременно происходила высокая концентрация землевладения. Северная Сун проводила политику «не препятствовать поглощению», в результате чего 70% пахотных земель было захвачено чиновниками-землевладельцами. При династии Мин чиновники-землевладельцы во главе с императором продолжали в широких масштабах захват земель, вследствие чего появилось много императорских и чиновничьих поместий, занимавших целые области и уезды. Жестокая эксплуатация сделала жизнь народа невыносимой.

В период Сун — Мин классовые противоречия между крестьянами и землевладельцами приняли особенно острую форму, по сравнению с прошлым значительно возросло количество крестьянских восстаний, в ходе которых ясно выдвигалась политическая программа «уравнять знатных и низших, уравнять бедных и богатых». Восстававшие крестьяне, «смотревшие на законы государства как на порочные законы», наносили весьма чувствительные удары по феодальной иерархической системе и нормам морали. Сильно обострились также и национальные противоречия. При династиях Сун, Ляо, Цзинь и Юань национальные противоречия часто поднимались до уровня основного противоречия. Особенно острый характер национальные противоречия приняли в конце династии Мин, когда маньчжурские войска вошли в Китай. В период обострения национальных противоречий внутри правящего класса постоянно велась ожесточенная борьба между настаивавшими на военных действиях и советовавшими установить перемирие. Все перечисленные противоречия и происходившая борьба прямо или косвенно находили отражение в философии и философской борьбе.

В эпоху Сун — Мин философия была представлена примитивным материализмом в лице Чжан Цзая, Чэнь Ляна, Е Ши и Ван Тинсяна, выдвигавших учение о первоначальных животворных ча-

стицах как сущности всего существующего; объективным идеализмом в лице Чэн Хао, Чэн Ина и Чжу Си, создавших неоконфуцианство, и субъективным идеализмом в лице Лу Цзююаня и Ван Шоужэня, разработавших учение о сердце.

Особенности философской борьбы при династиях Сун и Мин в общих чертах могут быть сведены к двум пунктам.

1. Развитие примитивного материализма вступило в более высокую стадию. Примитивный материализм выдвинул материалистический взгляд на природу, рассматривая первоначальные животворные частицы как начало всего существующего; примитивный диалектический метод выдвинул тезис «один предмет, два тела», подвергший острой критике идеализм буддизма и Лао-цзы, а также идеалистическое неоконфуцианство. Все это означало, что развитие примитивного материализма вступило в стадию зрелости.

С другой стороны, идеалистическое неоконфуцианство, собрав накопленные еще с древних времен достижения идеализма, главным образом конфуцианские идеи, высказанные школами Цзы-сы и Мэн-цзы, заимствовав некоторые идеалистические рассуждения буддизма и Лао-цзы и использовав отдельные материалистические положения и накопленные естественными науками знания, создало влиятельную идеалистическую философскую систему, являвшуюся конечной стадией развития идеализма в феодальном Китае. Мы говорим о конечной стадии идеализма в том смысле, что он занял командное положение, и правящий феодальный класс уже не смог выдвинуть ему на смену новую идеологическую систему для борьбы с материализмом.

Начиная с конца династии Южная Сун до конца династии Цин идеалистическое неоконфуцианство неизменно служило официальной философией феодального правящего класса, и только на какой-то период при династии Мин господствующее положение завоевало идеалистическое учение о сердце. Заняв господствующее положение, идеалистическое неоконфуцианство стремилось всеми силами вытеснить другие школы, всячески порочило прогрессивные идеи, объявляя их «ересью» и подвергая гонениям. Кроме того, оно вводило различные запреты, чтобы сковать мышление людей как в области политической морали, так и в различных сферах жизни, причем жестокость наказания доходила до того, что «с помощью высшего принципа убивали людей».

Однако если говорить о неоконфуцианстве с точки зрения развития познания, то созданное Чжу Си учение являлось промежуточным звеном между Чжан Цзаем и Ван Фучжи. То, что Чжу Си отрицал материализм Чжан Цзая с позиций идеалистического неоконфуцианства, в теоретическом отношении является движением вспять. Но Чжу Си выдвинул ряд философских проблем, например высший принцип и частицы; истинный путь и емкость; имеющее и не имеющее телесную оболочку; высший принцип один, но рассеивается в разном; исследование вещей для выявле-

ния высшего принципа,— все это обогатило и углубило содержание философии. Таким образом, хотя Чжу Си критиковал материализм, лишал его возможности подняться на более высокую ступень и одержать победу над неоконфуцианством, он подготовил условия для появления философии Ван Фучжи. В определенном смысле можно сказать, что без неоконфуцианства Чжу Си не было бы философии Ван Фучжи, что только через неоконфуцианство Чжу Си могла появиться философия Ван Фучжи. Борьба с идеалистическим учением неоконфуцианства о сердце, буддизмом и учением Лао-цзы способствовала развитию материализма.

2. Вопросы об отношениях между высшим принципом и частицами, бытием и небытием, споры о высшем принципе Неба и желаниях людей занимали центральное место в происходившей в это время философской борьбе. Чжан Цзай выдвинул монистическое материалистическое учение о первоначальных животворных частицах, сформулированное как «великая пустота — это первоначальные частицы», и заставил этим идеалистическое неоконфуцианство включить первоначальные частицы в свою онтологию и доказывать, что высший принцип порождает первоначальные частицы, что высший принцип появляется раньше частиц, поэтому вопросы отношений между высшим принципом и частицами стали центральным пунктом происходившей философской борьбы. Онтология буддизма и Лао-цзы основана на понятиях «пустота» и «небытие». Высший принцип в учении неоконфуцианства и сердце в учении о сердце — фактически новое издание «небытия» Лао-цзы и «пустоты» буддизма, поэтому вопросы бытия и небытия также оказались одним из центральных вопросов философской борьбы, вынудив материализм связать борьбу против идеализма неоконфуцианства с борьбой против идеализма буддизма и Лао-цзы.

Споры о высшем принципе Неба и желаниях человека, по сути дела, касались отношений между иерархической системой, моральными представлениями и материальными интересами. Аскетические взгляды сунского и минского неоконфуцианства, сформулированные как «сохранять высший принцип Неба, уничтожать человеческие желания», представляли собой сильное смещение вправо взглядов Конфуция и Мэн-цзы на справедливость и выгоду. Неоконфуцианцы поднимали представление о «трех устоях и пяти незыблемых правилах» до уровня «высшего принципа Неба» и провозглашали «сохранение высшего принципа Неба», пытаясь всеми силами доказать вечный характер феодальных порядков и разумность феодальной власти. Выдвигая тезис «уничтожать человеческие желания», они абсурдно пытались подавить справедливые требования широких трудящихся масс, добивавшихся улучшения условий своей жизни, не обращая внимания на испытываемый народом голод, его ропот и нависшую над ним опасность гибели. Все это являлось одним из ярких проявлений все большего загнивания и реакционности землевладельческого класса.

Реформаторская группировка в классе землевладельцев и фило-

софы-материалисты выступали против аскетизма неоконфуцианства, противопоставлявшего высший принцип желаниям людей, и считали, что «еда и питье — общее желание всех мужчин и женщин» (Шэньянь, § Вэнь чэнсин бянь), что отрывать высший принцип (моральные принципы) от выгоды — «бесполезные, пустые разговоры» (Сюэси цзиянь сюйму, гл. 23). Они настаивали на единстве «высшего принципа и желаний», твердо стояли на стороне учения, связывающего заслуги и выгоду. Главная цель состояла в защите заслуг и долговременных интересов землевладельческого класса, в регулировке некоторых звеньев производственных отношений, предоставлении трудящимся в экономической области для смягчения классовых противоречий возможности существовать, не допустить, чтобы трудящиеся поднимались и смело шли навстречу опасности в происходившей борьбе, а это объективно в какой-то степени отвечало интересам трудового народа. Однако взгляды реформаторской группировки в классе землевладельцев отвергались правящим классом.

2. МАТЕРИАЛИЗМ И ДИАЛЕКТИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ ЧЖАН ЦЗАЯ

Чжан Цзай (1020—1077) по прозвищу Цзыхоу происходил из семьи, в течение ряда поколений жившей в районе Далян. Поскольку он жил в местечке Хэнцюй в уезде Мэнсянь в округе Фынсян, на территории современной провинции Шэньси, его называют также господином из Хэнцюя. Чжан Цзай занимал должности начальника уезда и помощника начальника палаты церемоний при жертвенном приказе. В начальный период Северной Сун принадлежал к реформаторской группировке в классе землевладельцев. В связи с серьезным положением, возникшим вследствие концентрации землевладения, Чжан Цзай пытался, не затрагивая основ феодального строя, разрешить вопросы, связанные с неравномерным распределением материальных благ. В старости он намечал купить участок земли, разбить его на квадраты по «колодезной системе» и на практике испытать свои идеи, но так и не смог осуществить это намерение.

Чжан Цзай, видный философ-материалист периода династии Сун, преподавал свое учение в землях Гуаньчжун, поэтому созданную им школу называют *гуаньсюэ* (школа, созданная в землях Гуаньчжун). В дальнейшем разработанная им материалистическая философия была продолжена и развита Ван Тинсяном, Ван Фучжи, Цзай Чжэнем и другими философами. Его работы сохранились в «Чжан-цзы цюаньшу (Полное собрание сочинений учителя Чжана)», из которых главными философскими работами являются «Чжэн-мэн» и «Чжан-цзы юйлу (Высказывания учителя Чжана)».

2.1. МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД НА ПРИРОДУ В ТЕЗИСЕ «ВЕЛИКАЯ ПУСТОТА — ЭТО ПЕРВОНАЧАЛЬНЫЕ ЧАСТИЦЫ»

Восприняв и развив идеи возникшего в древности материализма, Чжан Цзай, принимавший первоначальные частицы за источник происхождения мира, выдвинул материалистический взгляд на природу, сформулировав его как «великая пустота — это первоначальные частицы». Он говорил: «Велика пустота — это первоначальные частицы» (Чжэнмэн). «Все, что может быть изображено, является сущим; все сущее имеет образы; все образы — это первоначальные частицы» (Цяньчэн, ч. 2). В этих словах выражена его основная идея — великая пустота во Вселенной наполнена материальными частицами, все конкретные предметы, имеющие форму и образ, состоят из этих частиц.

Рассматривая частицы как единственную материальную субстанцию, образующую мир, Чжан Цзай в примитивной форме излагает известное марксистское положение: подлинное единство мира в его материальности. Утверждая, что небо, земля и все предметы образованы из частиц, Чжан Цзай одновременно указывает, что частицы, рассеиваясь, образуют все предметы, но каждый предмет специфичен. Он пишет: «Светлые и темные частицы рассеиваются и приобретают десятки тысяч различий, но люди не знают, что они едины; при соединении частицы перемешиваются, и люди не видят их различий» (Цяньчэн, ч. 2). Отношения между частицами и предметами — это отношения между общим и особенным, всеобщим и единичным. Он критикует тех, кто при рассеивании частиц и превращении их в бесчисленное количество различных предметов не осознает их всеобщности, и тех, кто при соединении частиц, перемешивании частиц в одно тело не замечает их единичности. Фактически это примитивная трактовка диалектического единства общего и особенного.

Чжан Цзай указывал, что небесное пространство лишено формы и представляет первоначальное состояние частиц. Оно приобретает форму при скоплении частиц, а при рассеивании становится бесформенным, и, таким образом, форма небесного пространства временна и зависит от изменений, происходящих с частицами. «Великая пустота не имеет формы, ее сущность в частицах; при скапливании или рассеивании частиц она меняет свою временную форму» (Тайхэ). Иллюстрируя это положение, Чжан Цзай пишет: «Скопление или рассеивание частиц в великой пустоте подобно замораживанию или оттаиванию льда в воде» (Тайхэ), т. е. скопление и рассеивание частиц в великой пустоте похоже на образование или оттаивание льда в воде и представляет не более как изменение единой материальной сущности, принимающей различные формы, причем сами частицы не рождаются и не уничтожаются. Исходя из этого, Чжан Цзай выдвинул знаменитое положение: «Форма, собираясь, образует предметы, форма, разрушаясь, воз-

вращается к первоначальному состоянию» (Цяньчэн, ч. 2), что является примитивной трактовкой положения о неуничтожимости материи.

Чжан Цзай не только утверждал, что частицы скапливаются и рассеиваются, но и считал их скопление и рассеивание неизбежными и закономерными. Он говорит: «Частицы не могут не собираться для образования всех предметов, все предметы не могут не рассеиваться для превращения в великую пустоту» (Тайхэ). Здесь Чжан Цзай рассматривает частицы, скопление и рассеивание их в предметах и взаимные превращения друг в друга как неизбежный и совершенно не зависящий от воли людей процесс. Он ясно указывает: «Хотя частицы неба и земли собираются и рассеиваются, сталкиваются и поглощают друг друга, двигаясь по сотням дорог, но то, что служит для них законом, они покорно соблюдают и не совершают безрассудных действий» (Тайхэ), т. е. хотя происходят многочисленные изменения формы, связанные со скапливанием и рассеиванием частиц, их вытеснением и притягиванием друг друга, однако развитие частиц происходит в соответствии с определенными закономерностями: «Все предметы имеют закон», т. е. скоплению и рассеиванию частиц, рождению и уничтожению предметов присущи свои закономерности.

Взгляд Чжан Цзая на природу, выраженный в тезисе «великая пустота — это первоначальные частицы», фактически представляет собой критику идеализма Чжоу Дуньи и двух Чэнов (Чэн Хао и Чэн И). Чжоу Дуньи утверждал: «Беспредельное — начало всех начал» (Тайцзи тушо), считая, что небо, земля и все предметы рождены началом всех начал, не имеющим ни формы, ни образа. Этим выражена мысль о «превращении бытия в небытие». Два Чэна говорили: «В Поднебесной есть только один высший принцип» (Эр Чэн цюаньшу, гл. 18); «Высший принцип родился прежде частиц». В противоположность этим объективно-идеалистическим взглядам Чжан Цзай утверждал: «Наполняющие пространство между небом и землей — это предметы» (Чжан-цзы цюаньшу, гл. 12); «Высший принцип не в человеке, а в предметах» (Чжан-цзы юйлу, ч. 1). Другими словами, мир материален, «высший принцип» — это закономерности, лежащие в «предметах» и не зависящие от человека.

Основываясь на материалистическом взгляде, выраженном в тезисе «великая пустота — это первоначальные частицы», Чжан Цзай подвергал глубокой критике идеалистическую философию буддизма и Лао-цзы, сформулированную в тезисах «всё — только сердце», «бытие превращается в небытие», и развивал примитивный материализм. Утверждения буддизма, что горы, реки и вся земля порождены субъективными, иллюзорными ощущениями и представляют вымышленные образы, что подлинной сущностью всех предметов и явлений является только пустота, фактически означали признание того, что «предметы и пустота не помогают друг другу», и тем самым отрицали отношения зависимости между

предметами и великой пустотой. Это утверждение абсурдно, и Чжан Цзай с позиций примитивного материализма дал глубокую критику субъективно-идеалистической сущности буддийского учения о пустоте. Он говорил: «Шакьямуни не знает о воле Неба и считает, что сердце рождает и уничтожает существующее в небе и на земле, принимает малое за причину появления большого, верхушку принимает за причину появления корня, неистощимое называет иллюзорным и ложным» (Дасинь).

С точки зрения Чжан Цзая, буддизм не осознает неизбежности изменений в мире природы и объясняет рождение и уничтожение существующего в небе и на земле как рождение и уничтожение, происходящее в сознании человека. Это переворачивает с ног на голову отношения между субъективным (сердцем) и объективным миром (небом и землей), а отсюда мелкие вещи принимаются за основу больших, второстепенное выдается за основное, неистощимое выдается за воображаемые образы.

Говоря об утверждениях даосистов о небытии, Чжан Цзай отмечал, что если считать, что «великая пустота — это первоначальные частицы, то исчезает небытие», т. е., если признавать, что Вселенная состоит из первоначальных частиц и существует как таковая, абсолютно не может быть так называемого небытия. Он говорил: «Если заявлять, что пустота может родить первоначальные частицы, то пустота неистощима, а частицы ограничены, и, таким образом, сущность разрывается с ее проявлением» (Тайхэ). Другими словами, если утверждать, что пустота может производить материальные частицы, то пустота становится неисчерпаемой и абсолютной, а первоначальные частицы — ограниченными и относительными. Таким образом, сущность и ее проявления полностью отрываются друг от друга, а это неизбежно приводит к ошибочному выводу о том, что «бытие превращается в небытие». Критика Чжан Цзая, которой он подвергал буддизм и учение Лао-цзы, занимает важное место в истории китайской философии.

В силу исторической ограниченности во взглядах Чжан Цзая на природу содержатся и идеалистические ошибки. Например, он говорит: «Чистота, дошедшая до предела, становится божеством»; «Форма и вид всех предметов — это отбросы божества» (Тайхэ), т. е. принимает за божество самую чистую, первоначальную частицу, а все предметы — за грязные и грубые. Таким образом, он выдавал дух за материальные частицы, т. е. не учитывал специфики духа и материи. Как считал Чжан Цзай, частицы не рождаются и не уничтожаются и, если дух является частицами, он тоже не может быть уничтожен. В связи с этим Чжан Цзай говорил: «Частицы в человеке не покидают его с момента рождения, а после смерти рассеиваются и называются душой» (Дунъу). Это утверждение открывало двери взглядам о бессмертии души.

2.2. ПРИМИТИВНАЯ ДИАЛЕКТИКА В ТЕЗИСЕ «ОДИН ПРЕДМЕТ, ДВА ТЕЛА»

Диалектика Чжан Цзая тесно связана с его материалистическим взглядом на природу, выраженным в тезисе «великая природа — это первоначальные частицы». Его учение о противоречиях в тезисе «один предмет, два тела» и взгляды на развитие, происходящее в силу внутренних причин, выраженные в тезисе «движение всегда имеет спусковой механизм», обогатили и развили возникшую в древности диалектику. Чжан Цзай говорил: «Один предмет, два тела — это первоначальные частицы» (Дунъу). Под «двумя телами», называемыми также «двумя концами», имеются в виду две противоположности, представленные темным и светлым началами, которые мы называем противоречиями. Например, пустота и наполненность, движение и покой, скопление и рассеивание, чистое и грязное, всплывание и погружение, подъем и снижение — все это конкретное выражение противоположностей светлого и темного начал. Чжан Цзай считал, что темное и светлое начала — две противоположности, т. е. единство противоречий — в одном целом. Все предметы образованы из первоначальных частиц, во всех явлениях и предметах существуют противоречия, и этим Чжан Цзай утверждал всеобщность противоречий.

Чжан Цзай глубоко излагает отношения между «двумя» и «одним», т. е. отношения между противоположностями и единством. Он говорит: «Если нет двух, не может появиться одно; если не может появиться одно, то прекращается действие двух» (Тайхэ). Это означает, что без противоположностей не бывает единого, при отсутствии единого прекращается взаимодействие противоположностей. Более того, идя дальше, он утверждает: «Одно — таинственно (согласно его собственному примечанию, в нем присутствует два, поэтому оно не может быть определено); когда есть два, одно меняется (согласно его собственному примечанию, два толкают к одному), это и есть смешение, производимое небом» (Цаньлян). Чжан Цзай считал, что существует единство противоположностей, которое трудноуловимо, и, поскольку в единстве существуют противоположности, происходят бесчисленные изменения. Переход от противоположностей к единству он называл «смешением». Рассуждения Чжан Ляна о «двух» и «одном», т. е. об отношениях между противоположностями и единством,— важный вклад в разрабатывающуюся в Китае примитивную диалектику.

Чжан Цзай указывал: «Имеется два конца, поэтому имеются и чувства» (Цяньчэн, ч. 2). Под «чувствами» подразумевается взаимовлияние противоположностей. Есть противоречия, есть и их взаимодействие. Чжан Цзай рассматривал взаимодействие противоречий как внутренний источник движения и изменений предметов, поэтому он говорил: «Изменения в небе и на земле зависят только от двух концов» (Тайхэ). Он считал, что эти два конца

присущи частицам в таких явлениях, как «всплывание и погружение, подъем и снижение, движение и покой, характер взаимовлияния» (Тайхэ). Взаимовлияние противоположностей заставляет все предметы находиться в состоянии непрерывного движения и изменений. Внутренние причины движения и изменений явлений и предметов Чжан Цзай называет «спусковым механизмом» и говорит: «Движение всегда имеет спусковой механизм, и, когда мы говорим о спусковом механизме, имеется в виду, что движение вызывается не извне» (Цаньлян). Мысль, что «движение вызывается не извне», т. е. что основой движения и изменений предметов и явлений являются внутренние причины, наносила удар по различным метафизическим учениям буддизма, Лао-цзы и неоконфуцианства, объяснявших движение и изменения внешними причинами, и представляла вклад в дальнейшее развитие примитивного материализма и диалектики. Примитивная диалектика Чжан Цзая являлась продолжением и развитием диалектических идей, высказанных в «И-цзине».

Чжан Цзай указывал: «Имеются образы, имеются противоположности, а противоположности непременно восстают; возникают восстания, появляется вражда, вражда непременно завершается примирением» (Тайхэ). Это означает, что при наличии явлений и предметов возникают противоположности, а с возникновением противоположностей между ними вспыхивает борьба. Чжан Цзай правильно отмечал противостояние и борьбу противоположностей, но не понимал антагонистичности противоречий, которая устраняется только путем борьбы, в которой одно противоречие побеждает другое; считал, что борьба противоположностей неизбежно завершается их примирением, т. е. следовал учению о примирении противоречий. Взгляд, что развитие предметов и явлений происходит по внутренним причинам, показывает, что он не полностью осознавал диалектические связи между внутренними и внешними причинами. Недостатки диалектики Чжан Цзая отражают его классовую и историческую ограниченность.

2.3. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ В ТЕЗИСАХ «ЗНАНИЯ ОТ ГЛАЗ И УШЕЙ» И «ЗНАНИЯ О ХАРАКТЕРЕ СУЩНОСТИ»

Чжан Цзай распространил материалистический взгляд на природу и область познания, признав прежде всего, что ощущения возникают от соприкосновения с предметами и явлениями внешнего мира. Он говорил: «Познание и знание — временные ощущения от соприкосновения с вещами» (Тайхэ), т. е. познание и знание человека рождаются при контактах с предметами и явлениями внешнего мира. Он считал, что познание достигается только при воздействии явлений и предметов внешнего мира на человека, без них познания не существует. В связи с этим он писал: «Ощущениям также необходимо ждать появления предметов,

появляются предметы, появляются и ощущения, что можно ощутить без предметов?» (Чжан-цзы юйлу). Чжан Цзай ясно указывал: «Сердце устанавливает десятки тысяч различий, потому что ощущается не один предмет» (Тайхэ). Бесчисленное количество самых разнообразных знаний рождается у человека из-за соприкосновения с многочисленными различными предметами внешнего мира.

Как человек приобретает знания? Чжан Цзай считал, что они рождаются в процессе соединения субъекта (органов чувств) и объекта (предметов внешнего мира). Он писал: «Человек приобретает знания благодаря способности ушей и глаз к восприятию; восприятие образуется от соединения внутреннего и внешнего». Знания, приобретенные с помощью органов чувств при соприкосновении с внешним миром, Чжан Цзай называл «знаниями от глаз и ушей»: «Знания от глаз и ушей приобретаются от соприкосновения с вещами» (Дасинь). Чжан Цзай признавал, что ощущения возникают от предметов и явлений внешнего мира, что предметы и явления внешнего мира первичны, а сознание человека вторично, т. е. он придерживался принципов материалистической теории познания.

Чжан Цзай, с одной стороны, признавал необходимость чувственных знаний, утверждая, что «хотя услышанное и увиденное не дает исчерпывающего знания предмета, тем не менее необходимо обращаться к ушам и глазам. Если бы уши и глаза не приносили знаний, человек был бы бесчувственным чурбаном. Уши и глаза нужны, чтобы общими усилиями познавать истину внутреннего и внешнего. Если не слышать и не видеть, то как проверить знания на практике?».

С другой стороны, он признавал ограниченность чувственного знания. «Ныне все то, что заполняет пространство между небом и землей, является предметами. Если основываться только на лично услышанном и увиденном, разве столкнешься с большим количеством предметов? Разве можно будет исчерпать все предметы, находящиеся под небом?» (Чжан-цзы цюаньшу, гл. 12).

Чжан Цзай подметил противоречие между бесчисленностью предметов в мире и ограниченностью услышанного и увиденного отдельным человеком, но, не понимая диалектики познания, он искал «знаний о характере сущности» и «прекрасных знаний о сущности неба», представляющих абсолютную истину, «исчерпывающую все предметы под небом». Он писал: «Правильное понимание узнаваемого дается прекрасным знанием сущности неба, а его нельзя получить с малыми знаниями, которые дают увиденное и услышанное» (Чэнмин). Под так называемыми «прекрасными знаниями о сущности неба», дающими «правильное понимание узнаваемого», имеется в виду всеохватывающее познание закономерностей неба, земли и всех предметов.

Чжан Цзай считал, что, когда люди познают закономерности в движении и изменении земли, неба и человека, они познают

сущность неба. «Овладение законами находящегося под небом называется добродетелью» (Чжидан). С его точки зрения, «овладев знаниями о сущности неба, можно в одном слове изложить пути неба и земли» (Тяньдан), т. е. достигнуть высшей ступени «постижения сокровенного, узнать об изменениях и слиться с небом» (Шэньхуа). В этом проявилась тенденция Чжан Цзая к рационализму.

Чжан Цзай считал, что познание начинается со «знания от увиденного и услышанного», и это является материалистическим моментом в его теории познания. Он подметил ограниченность «знаний от увиденного и услышанного» и делал упор на необходимость познания закономерностей, связанных с небом, землей и всеми предметами, указывая, что «всем предметам присущ закон; не знать полностью этих законов — значит провести всю жизнь во сне» (Чжан-цзы цюаньшу, гл. 12). Однако он принимал «знание о характере сущности» за абсолютную истину, которая «не рождается в увиденном и услышанном», а «достигается при наличии больших добродетелей и зрелого человеколюбия и не может быть получена с помощью только умственных способностей». Таким образом, «знания о характере сущности» метафизически разрывались со «знаниями от увиденного и услышанного». На рациональное познание можно полагаться только тогда, когда оно основывается на чувственном познании, в противном случае оно представляет как бы реку без истока или дерево без корня и является ненадежным.

Чжан Цзай полагал, что «знания о характере сущности» могут возникать не из чувственного познания, а в результате деятельности «совершенномудрых, не отдающих все свои духовные силы и не сковывающих свое сердце увиденным и услышанным», а «напрягающих свой разум, что позволяет понять находящиеся под небом предметы» (Дасинь). Чжан Цзай односторонне преувеличивал значение разума, а поэтому переходил в области познания с позиций материализма на позиции идеализма. Он не смог правильно разобраться в диалектических связях чувственного и рационального познания и с позиций метафизики искал абсолютную истину, «исчерпывающую все предметы под небом». Эти идеи являются отступлением от материализма, и это один из важных уроков, который можно извлечь из его теории познания.

2.4. УЧЕНИЕ ОБ ИЗНАЧАЛЬНОЙ ПРИРОДЕ ЧЕЛОВЕКА В ТЕЗИСАХ «ПРИРОДА НЕБА И ЗЕМЛИ», «ПРИРОДА ЧАСТИЦ» И ВЗГЛЯД НА МОРАЛЬНЫЕ ПРИНЦИПЫ В ТЕЗИСЕ «НАРОД ЕДИНОУТРОБЕН СО МНОЙ»

Применяя свое онтологическое учение о первоначальных частицах для объяснения изначальной природы человека, Чжан Цзай считал, что природа частиц является и природой человека. Он говорил: «От соединения пустоты и частиц появляется понятие

природа» (Тайхэ). Под «пустотой» имеется в виду великая пустота, т. е. великая гармония, существовавшая до расслоения светлого и темного начал, а под «частицами» — частицы темного и светлого начал, появившиеся после расслоения, одни из которых чистые, а другие грязные. От соединения «пустоты» с «частицами» и образовалась природа человека. Природу великой пустоты, присутствующей в человеке, Чжан Цзай называл «природой неба и земли». Различные темные и светлые частицы, которые человек получает в течение своей жизни, создают различные сущности и индивидуальности, например твердое и мягкое, медленное и быстрое, талантливое и бесталанное и т. д., что Чжан Цзай называет «природой частиц».

Он пишет: «Сначала форма, затем появляется природа частиц, если умело бороться с ними, можно сохранить природу неба и земли»; «Природа в отношении человека не бывает недоброй, следует только придерживаться доброго и бороться с недобрым» (Чэнмин). Чжан Цзай полагал, что природа неба и земли абсолютно чиста и однородна, поэтому она может быть как доброй, так и дурной. Если в природе человека господство принадлежит светлым, чистым частицам, которым свойственны добродетели, природа человека добра; если же в природе человека господство принадлежит темным, грязным частицам, появляется стремление к материальному благополучию, в связи с чем природа человека становится недоброй. Именно об этом и говорит цитата: «Когда светлое, чистое начало побеждает, победу использует добродетельная природа, когда побеждает темное, грязное начало, появляется стремление к вещам» (Чэнмин). Добрая или дурная природа человека зависит от того, может он или нет оградить «сущность Неба» от соблазнов, вызываемых стремлением к материальному благополучию. Если оградить ее от стремления к материальному благополучию, т. е. «умело бороться» с ним, то можно сохранить природу неба и земли. С точки зрения Чжан Цзая, «благородный человек» не должен мириться с природой частиц.

Объясняя природу человека с помощью частиц, Чжан Цзай рассматривал человека только как явление природы, считая в то же время, что природа Неба и земли является доброй, обладающей врожденными добродетелями, а природа частиц — источник зла, вследствие чего неизбежно скатывался к трансцендентальному идеализму и идеалистическому учению об изначальной природе человека. Он пишет: «То, что составляет природу Неба, проникает до законов Неба» (Чэнмин), т. е. природа Неба и земли ведут к законам Неба. «Дурное в природе частиц можно изменить учением» (Чжан-цзы цюаньшу, гл. 5). Другими словами, перевоспитание в духе феодальной морали, преодоление желаний, вызываемых ушами, глазами, ртом и животом, позволяют изменить частицы и проявить добрую природу человека. Если добиться того, чтобы у народа «не было желаний», крестьяне не станут больше поднимать бунты. Чжан Цзай говорил: «Если

сделать так, чтобы не было желаний, народ не будет заниматься воровством»; «Если не будет видно того, что вызывает желания, воровство непременно прекратится» (Юсы). В этом суть классовой позиции учения Чжан Цзая о природе человека.

Учение Чжан Цзая о природе человека представляет соединение и дальнейшее развитие учения Мэн-цзы о доброй и учения Сюнь-цзы о злой природе человека. Его взгляды были непосредственно восприняты идеалистическим неоконфуцианцем Чжу Си, который, с похвалой отозвавшись о высказываниях Чжан Цзая о природе частиц, заявлял, что они являются «заслугой перед конфуцианством и вносят дополнения в позднейшие учения» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 4).

Чжан Цзай говорил: «Природа — единое начало всех предметов, а не только я один обладаю ею. Лишь великие люди способны понять заключенную в ней истину, поэтому, утвердившись в ней, они обязательно должны утвердить ее в других, познавая ее, обязательно познавать в полном объеме, проявляя любовь, любить всех, добиваясь успеха, не хранить успех только у себя» (Чэнмин). Другими словами, природа — общая сущность Неба, земли и всех предметов, а не частная собственность отдельного человека. Только великие люди могут обнаружить эту истину, поэтому, утвердившись в ней сами, они должны утвердить в ней других. Добиваясь знаний, необходимо всегда стремиться к познанию всех предметов, проявляя любовь, следует распространять ее на всех, достигнутыми результатами нельзя пользоваться только самим. В этом абстрактном учении об изначальной природе человека Чжан Цзай выдвигает идею о всеобщей надклассовой «любви к людям».

В работе «Симин» Чжан Цзай еще шире развивает мысль о всеобъемлющей любви. Он говорит, что «небо и земля — это отец и мать для людей, так как из частиц неба и земли образованы их тела», и что «природа неба и земли — это природа человека, поэтому тело человека следует считать за тело неба и земли, а их природу — за природу человека». В связи с этим Чжан Цзай провозглашает: «Народ и я единоутробны; предметы — это я и он. Великий государь — старший сын моих отца и матери; его сановники — дворецкие в доме старшего сына. Уважая престарелых, мы выражаем уважение к своим старшим; проявляя милость к одиноким и беспомощным, мы проявляем милость к своим малолетним... в общем, все дряхлые, больные и одинокие в Поднебесной — это мои потерпевшие неудачу старшие и младшие братья, которым некому пожаловаться». Это означает, что, поскольку люди — сыновья и дочери Неба и земли, «весь народ является моими единоутробными старшими и младшими братьями, а все предметы — моими сотоварищами». Государь — это старший сын моих родителей, а его сановники — домашние слуги государя. Проявляя уважение к престарелым, мы проявляем уважение к своим старшим братьям, а оказывая милости сиротам и малолет-

ним, тем самым оказываем их своим малолетним младшим братьям. Все престарелые и больные, горемычные и одинокие в Поднебесной — это мои испытывающие страдания и переживающие трудности старшие и младшие братья, заслуживающие сожаления.

В работе «Симин» Чжан Цзай необыкновенно широко развивает конфуцианские понятия — долг, почтительность к родителям, человеколюбие и любовь. Он рассматривает императора как старшего Сына Неба, а сановников — как его домашних слуг, а это давало правящему классу землевладельцев теоретическое обоснование для утверждений о вручении власти правителю якобы самим Небом. Отсюда слуги правителя обязаны безоговорочно подчиняться его распоряжениям, словно распоряжениям Неба и земли, которые являются для них отцом и матерью. Дети должны, подобно Шэнь-шэну, старшему сыну цзиньского правителя Сянь-гуна, «ни от чего не убегать и ждать, когда он будет зажарен живым», т. е., когда родители хотят убить их, не убегать от страха. Они должны, подобно Во-ци, сыну чжоуского сановника Инь Цзипу, призывать «смело принимать приказ и подчиняться распоряжению», т. е., когда родители хотят прогнать сына, последний должен смело выполнить полученный приказ.

Распространяя идеи о преданности и сыновней почтительности, Чжан Цзай связывал это с феодальной иерархической системой, основанной на родовых отношениях. Для того чтобы скрыть сословные различия, Чжан Цзай без устали твердил о любви. Он говорил, что если кто-то один пользуется богатством, знатностью и счастьем, то это является выражением глубокой любви Неба и земли к нашей жизни, а если кто-то живет в бедности, печалях и занимает низкое положение, то это Небо, беспокоясь о нем, хочет закалить его. Поскольку богатство и знатность, бедность и низкое положение являются выражением милости и любви Неба и земли, люди должны быть довольными своей судьбой и спокойно принимать ее. «Живя, я покорно занимаюсь делами; умерев, остаюсь спокойным» (Цяньчэн, ч. 1), т. е. при жизни человек безропотно занимается своими делами, а после смерти спокойно отдыхает. Поэтому Чжан Цзай говорит о «способности довольствоваться своей участью», т. е. о соблюдении норм, установленных классом землевладельцев, и о «неспособности довольствоваться своей участью», т. е. нарушением установленных норм (Чжан-цзы цюаньшу, гл. 14). Здесь Чжан Цзай преданно и честно выполняет функции «духовного отца» класса землевладельцев.

Однако Чжан Цзай представлял реформаторскую, а не твердолобую группировку в рядах землевладельцев. Сталкиваясь с происходившей при Северной Сун концентрацией землевладения и принимая во внимание бедственное положение народа, Чжан Цзай высказал мысль: «Управление осуществляется для достижения достатка среди народа» (Юсы). И далее: «Выгода — то, что выгодно для народа; то, что выгодно для себя или для государ-

ства,— это не выгода» (Чжан-цзы цюаньшу, гл. 14). Здесь под государством имеется в виду монархическая власть. То, что Чжан Цзай устанавливает различие между народом и государством и усиленно подчеркивает интересы народа, указывает на прогрессивный характер его политических взглядов. Выдвинутый им моральный принцип — «народ единоутробен со мной» — обусловлен глубокими социальными причинами.

Эпоха, в которую жил Чжан Цзай, характеризовалась крайним обострением социальных противоречий, а несколькими десятками лет раньше поднявшие восстание Ван Сяоби и Ли Шунь уже выдвигали требование «уравнять богатых и бедных». Чжан Цзай, осознававший, что неравномерное распределение материальных благ — основной вопрос, считал, что, только «предоставив выгоду народу», «создав для народа достаток», можно добиться, чтобы «народ не занимался воровством». В связи с этим он высказывался за восстановление «колодезной системы» в землевладении, для того чтобы с ее помощью осуществить «равенство». Совершенно очевидно, что рассуждения Чжан Цзая о классовом примирении, сформулированные в тезисе «народ единоутробен со мной», перекликаются с его тезисом «равенства», предназначенным для осуществления в хозяйственной жизни и преследовавшим в политической жизни «прекращение воровства», т. е. подавление крестьянских восстаний, и с философским тезисом «вражда обязательно заканчивается примирением». Эти взгляды заслужили высокую оценку со стороны представителей идеалистического неоконфуцианства, которые заявляли, что «после Мэн-цзы не было никого, кто мог бы выразить это» (Эр Чэн цюаньшу, гл. 2). В дальнейшем неоконфуцианцы поклонялись Чжан Цзаю как «совершенномудрому», заслуживающему жертвоприношений в храмах в честь Конфуция.

3. ОБЪЕКТИВНО-ИДЕАЛИСТИЧЕСКОЕ НЕОКОНФУЦИАНСТВО ДВУХ ЧЭНОВ

Чэн Хао (1032—1085) по прозвищу Бошунь и псевдониму Миндао дослужился до должности контролера-цензора без строгого определения круга обязанностей. Его младший брат Чэн И (1033—1107) по прозвищу Чжэншу и псевдониму Ичуань служил преподавателем в школе для сыновей и младших братьев высших сановников, толкователем классических канонов во дворце Чунчжэндянь и занимал ряд других должностей. Оба Чэна учились у Чжоу Дуньи, преподавали в Лояне, поэтому созданную ими школу называют лоянской. Они заложили основы идеалистического учения неоконфуцианства, а в области управления выступали против реформ Ван Аньши. Нападая на «новую политику», Чэн Хао заявлял, что она преследует цель «с помощью занимающих низкое положение угнетать занимающих высокое, ересью помешать истинному» (Эр Чэн цюаньшу, гл. 2, ч. 1). Чэн И упрекал

Цзефу (прозвище Ван Аньши) в том, что его учение «разрушило науку последующих поколений» (Эр Чэн цюаньшу, гл. 2, ч. 1). Их работы собраны в «Эр Чэн цюаньшу (Собрании сочинений двух Чэнов)», из которых наиболее важной философской работой является «Ишу».

3.1. ОБЪЕКТИВНЫЙ ИДЕАЛИЗМ В ПОНЯТИЯХ «ИСТИННЫЙ ПУТЬ» *(ДАО)* И «ВЫСШИЙ ПРИНЦИП» *(ЛИ)*

Основной категорией неоконфуцианской школы истинного пути является «высший принцип», поэтому эту школу называют также *лисюэ* — школой высшего принципа. Истинный путь — *дао* и высший принцип — *ли* выражают одну и ту же идею. Чэн И говорил: «Небо обладает высшим принципом, совершенномудрые соблюдают его и действуют в соответствии с ним, и он есть то, что называют истинным путем *(дао)*» (Эр Чэн цюаньшу, гл. 21, ч. 2). Высший принцип называется также *тяньли* — высший принцип Неба или *тянь-дао* — истинный путь Неба. Чэн И пишет: «Высший принцип — это и есть высший принцип Неба» (Эр цюаньшу, гл. 22, ч. 1). Чэн Хао сам заявлял, что высший принцип неба — это то, что он «сам уразумел» (Эр Чэн цюаньшу, гл. 12).

Чэн И считал: «Под Небом существует только один высший принцип» (Эр Чэн цюаньшу, гл. 18). Начиная от высшего принципа для предметов в мире природы до отношений между людьми в обществе, все определено «высшим принципом». Он писал: «Для всех предметов есть высший принцип, подобно тому, что делает огонь горячим, а воду холодной, и вплоть до отношений между правителем и его слугами, отцами и сыновьями во всем присутствует высший принцип» (Эр Чэн цюаньшу, гл. 19). Этот высший принцип — «единственно истинный путь», который «не сохраняется Яо и не уничтожается Цзе» (Эр Чэн цюаньшу, гл. 2), он существует вечно и не может быть изменен по воле человека. Поэтому Чэн И и говорил, что «высший принцип» — это вечная, объективно существующая духовная сущность, управляющая миром.

Поскольку оба Чэна твердо стояли на позициях идеалистического мировоззрения, в своем онтологическом учении о роли высшего принципа они выступали против материалистического мировоззрения Чжан Цзая, сформулированного в тезисе «великая пустота — это первоначальные частицы». Чэн Хао писал: «Не имеющее телесной оболочки называется *дао* — истинный путь, имеющее телесную оболочку называется *ци* — сосуд. Если, как поступают некоторые, принимать единую, великую, чистую пустоту за истинный путь неба, то тогда, если говорить о сосуде, он не относится к истинному пути неба» (Эр Чэн цюаньшу, гл. 11).

Здесь Чэн Хао рассматривает «частицы» как «сосуд» и, прибегая к понятиям «не имеющее телесной оболочки» и «имеющее телесную оболочку», отделяет «истинный путь» от «частиц», фактически преувеличивая значение «истинного пути», имеющего

духовную сущность, и принижая значение «частиц», имеющих материальную сущность. Чэн И добавляет: «Также нет и великой пустоты... всё — высший принцип. Как можно найти то, что называется пустотой? Под небом нет ничего, не наполненного высшим принципом» (Эр Чэн цюаньшу, гл. 3). «Боюсь утверждения, что единственно великая, чистая пустота — источник происхождения всех предметов — не соответствует истине» (Эр Чэн цюаньшу, гл. 2).

Говоря об отношениях между высшим принципом (истинным путем) и частицами, оба Чэна считали, что высший принцип существовал до появления всех предметов, что он — источник происхождения всех предметов в небе и на земле. Чэн И говорил: «Тем более не может быть истинного пути в отрыве от темного и светлого начал, поэтому темное и светлое начала являются истинным путем. Темное и светлое начала — это частицы; частицы — это то, что имеет телесную оболочку, а истинный путь не имеет телесной оболочки» (Эр Чэн цюаньшу, гл. 15). Хотя здесь Чэн И и использует понятие «частицы», являющееся материалистической категорией, и даже говорит, что истинный путь и частицы неразделимы, однако он подменяет материальную сущность частиц и делает их производными от истинного пути, не имеющего телесной оболочки.

Еще более определенны некоторые другие формулировки Чэн И. Он пишет: «Появляется высший принцип, появляются и частицы», «Истинный путь естественно рождает все предметы», «Не только человек, но и все предметы вышли отсюда» (имеется в виду истинный путь) (Эр Чэн цюаньшу, гл. 15). Совершенно ясно, что все частицы и предметы рождаются из истинного пути. В связи с этим оба Чэна выступали против утверждения Чжан Цзая о том, что частицы не рождаются и не уничтожаются, а после «уничтожения формы возвращаются к первоначальному состоянию», и считали, что «при рассеивании всех вещей вслед за этим уничтожаются их частицы, и не может быть, чтобы они возвращались к своему первоначальному состоянию» (Эр Чэн цюаньшу, гл. 15). Другими словами, с их точки зрения, частицы уничтожаются.

Оба Чэна, выдвинувшие всеобщий высший принцип для всех предметов в небе и на земле, фактически стремились доказать и защитить абсолютный и вечный характер норм феодальной морали, укрепить феодальные общественные порядки. Именно поэтому Чэн Хао и говорит: «Являющийся правителем во всем следует истинному пути правителя, являющийся слугой во всем следует истинному пути слуги, если они нарушают это, исчезает высший принцип» (Эр Чэн цюаньшу, гл. 5). Чэн И также говорил: «Отношения между отцом и сыном, правителем и слугой твердо установлены высшим принципом в Поднебесной, от них никуда не убежать живущим под небом на земле» (Эр Чэн цюаньшу, гл. 5).

Необходимо отметить, что созданное двумя Чэнами неоконфу-

цианство выдвигает мысль о всеобщем характере противоположностей в предметах и явлениях. Чэн Хао говорил: «Высший принцип для всех предметов в небе и на земле в том, что нет одного независимого, обязательно есть и его противоположности, все естественно и никем не устроено» (Эр Чэн цюаньшу, гл. 11). Другими словами, все предметы не представляют единого целого, а существуют в форме противоположностей. Чэн И также заявлял: «Все в пространстве между небом и землей имеет противоположности, если есть темное начало, то есть и светлое, если есть добро, то есть и зло»; «Если есть истинное, то есть и ложное, нет одного, как нет и трех» (Эр Чэн цюаньшу, гл. 15). Здесь подчеркивается, что противоположностей в предметах и явлениях может быть только две, но не может быть одной, как не может быть и трех.

Чэн Хао полагал, что отношения между противоположностями развиваются не параллельно, а находятся в состоянии развития и изменений, в ходе которых одна противоположность уничтожается, а другая растет. Он говорит: «Нет предметов, в которых бы не было противоположностей, одна представлена темным, другая — светлым началом, одна добрая, другая — злая; когда растет светлое начало, то исчезает темное, когда увеличивается доброе, то уменьшается злое» (Эр Чэн цюаньшу, И-шу, гл. 11). Рост и исчезновение свидетельствуют о том, что между противоположностями существуют противостояние и такие отношения, при которых они взаимно преодолевают друг друга.

Что же в этом случае является источником развития и изменений? Оба Чэна на этот вопрос отвечали, что источником непрерывных изменений в предметах и явлениях служат существующие в них противоположности. В «высшем принципе обязательно существуют противоположности, основа рождения живого» (Эр Чэн цюаньшу, Цуйянь, гл. 1). Можно сказать, что в системе идеалистического неоконфуцианства двух Чэнов содержались элементы примитивной диалектики.

Однако оба Чэна считали, что протвоположности в предметах и явлениях, а также происходящие развитие и изменения определяются «высшим принципом», а «высший принцип» вечен и неизменен. Чэн И говорил: «Хотя изменения неба и земли происходят свободно и они нескончаемы, однако в свойствах темного и светлого начал, изменениях солнца и луны, холода и жары, дня и ночи присутствует постоянность, что позволяет сохранять золотую середину» (Эр Чэн цюаньшу, И-шу, гл. 15). Таким образом, подчеркивается, что изменениям свойственна постоянность, а эта «постоянность» и есть вечный и неизменный «высший принцип», который служит критерием происходящих изменений (золотая середина). Поэтому «только заключенный в них высший принцип неба невозможно изменить» (Миндао вэньцзи, гл. 2).

Ясно, что, хотя оба Чэна говорили о противоположностях и изменениях в предметах и явлениях, разработанная ими система

являлась метафизической. Мысль, что в изменениях присутствует постоянное, полностью объясняет их позицию в делах управления, где они выступали против реформ Ван Аньши и поддерживали разработанный совершенномудрыми истинный путь. Чэн Хао писал: «Важным путем управления народом являются поучения ранних и поздних совершенномудрых, разве они не говорят об одном и том же и не проникают во все!» (Миндао вэньцзи, гл. 2). Это традиционный взгляд конфуцианцев.

3.2. ИДЕАЛИСТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ В ТЕЗИСЕ «ДОБИВАТЬСЯ ЗНАНИЯ, ПОСТИГАЯ ВЕЩИ»

Теория познания двух Чэнов носит трансцендетный характер. Чэн И считал, что познание человека — это то, что присуще человеку и не приобретается на стороне. Он писал: «Знание — это то, что присуще мне»; «Знание выплавляется не на стороне, оно присуще мне», т. е. полностью повторяет теорию познания Мэнцзы. Еще более ясно высказался Чэн Хао: «Познавать небо сердцем — это все равно что, живя в столице, ехать в Чанъань, подумать, что выехал через Западные ворота, и сразу же окажешься в Чанъане, но только в этом случае слова и дела разойдутся. Если говорить по правде, то, находясь в столице, можно считать, что уже прибыл в Чанъань и больше не нужно ехать в Чанъань» (Эр Чэн цюаньшу, И-шу, гл. 2, ч. 1). Чэн Хао считал, что знания присущи сердцу человека, и, если с помощью сердца познавать небо, это подобно мысленной поездке из столицы в Чанъань, причем в этом случае слова отделяются от действия. Когда сердце правдиво, тело может оставаться в столице, а подумав, можно считать, что прибыл в Чанъань, и больше не будет необходимости ехать туда. Прибывать куда-нибудь по желанию сердца, знаниями заменять действия — один из приемов замены объективного субъективным, поэтому можно утверждать, что в области теории познания оба Чэна перешли с позиций объективного на позиции субъективного идеализма.

Тезис «добиваться знаний, постигая вещи» — центральная тема в теории познания неоконфуцианства при династиях Сун и Мин. Чэн И считал, что, хотя познание присуще сердцу человека, оно может быть приобретено только в процессе постижения вещей. «Знание присуще мне, но, если не стремиться к нему, его не получить. Для достижения знания необходим метод, поэтому я и говорю: достижение знаний — в постижении вещей» (Эр Чэн цюаньшу, И-шу, гл. 25). Постижение вещей означает постижение высшего принципа — «постижение — это полное выявление, а вещь — это высший принцип, т. е. постижение высшего принципа вещей» (Эр Чэн цюаньшу, И-шу, гл. 25). Это — дальнейшее развитие тезиса «постижение вещей», выдвинутого в работе «Дасюэ».

Тезис «добиваться знаний, постигая вещи» издавна вызывал различные толкования. Согласно материалистическому объяснению, человек познает сущность и закономерности в процессе со-

прикосновения с объективными явлениями и предметами, подвергая их анализу, и это правильный путь познания объективно существующего мира. Однако оба Чэна тезису «добиваться знаний, постигая вещи» давали идеалистическое объяснение. Они считали: «И чтение книг, и усвоение их смысла, и рассуждения о живших в древности и живущих в настоящее время, выясняя, в чем они правы, а в чем нет, и столкновения с предметами во время занятий делами и выбором нужного — все это ведет к постижению высшего принципа» (Эр Чэн цюаньшу, И-шу, гл. 18). «Необходимо сегодня познать одну вещь, завтра познать еще одну, накапливать таким путем знания, и тогда в дальнейшем легко, само собой постигнешь все вещи» (Эр Чэн цюаньшу, И-шу, гл. 18). Здесь «чтение книг», «столкновение с предметами во время занятий делами» и «накопление знаний» рассматриваются как постижение высшего принципа, т. е. человек постигает присущие объективным предметам и явлениям закономерности не путем соприкосновения с ними, а путем использования знания о вещах, способствующего пробуждению «высшего принципа неба», присущего сердцу человека. И именно поэтому Чэн Хао говорит: «За учением нет необходимости ходить далеко, оно близко в теле, следует только понять высший принцип неба и относиться к нему с уважением» (Эр Чэн цюаньшу, И-шу, гл. 2, ч. 1). «Понять высший принцип неба означает, что являющиеся сыновьями останавливаются на почтении к родителям, являющиеся отцами останавливаются на милости» (Эр Чэн цюаньшу, И-шу, гл. 7), т. е. нужно лишь искренне и усердно заниматься внутренним совершенствованием, и можно «понять высший принцип неба». Ясно, что все эти рассуждения о целях познания и путях его достижения носят идеалистический характер.

Чэн И говорил: «Значение знаний в том, что воспитывается, а в воспитании знаний нет ничего более высокого, чем сокращение желаний» (Эр Чэн цюаньшу, Вай-шу, гл. 2). Приведенная цитата полностью повторяет высказывание Мэн-цзы: «В воспитании сердца нет ничего лучшего, чем сокращение желаний», что также является последовательным идеализмом.

Говоря о познании, оба Чэна подчеркивали значение «воспитания», поскольку, с их точки зрения, чем больше знания ищутся на стороне, тем сильнее становится стремление к материальному благополучию, что мешает познанию «высшего принципа неба». В этой связи они писали: «Из-за вещей появляются заблуждения и незнание, а это ведет к уничтожению высшего принципа неба» (Эр Чэн цюаньшу, И-шу, гл. 25). Отсюда вывод: необходимо заниматься моральным самосовершенствованием. Если говорить о сущности тезиса «добиваться знаний, постигая вещи», выдвинутого двумя Чэнами, то он относится к идеалистической теории познания, ибо отрицает материальную практику и утверждает, что «понимания высшего принципа неба» можно достичь только моральным самосовершенствованием.

3.3. ИДЕАЛИСТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ О ПРИРОДЕ ЧЕЛОВЕКА, УТВЕРЖДАЮЩЕЕ, ЧТО ПРИРОДА ДОБРА, А ХАРАКТЕР ПОРОЧЕН, АСКЕТИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД НА МОРАЛЬ: В ПОНЯТИЯХ ХРАНИТЬ ВЫСШИЙ ПРИНЦИП НЕБА И УСТРАНЯТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ ЖЕЛАНИЯ

Восприняв учение Мэн-цзы о доброй природе человека, два Чэна выдвинули тезис «природа — это и есть высший принцип». Таким образом, учение о природе человека, относящееся к области этики, было включено ими в идеалистическое онтологическое учение. Под природой, упоминаемой в тезисе «природа — это и есть высший принцип», имеется в виду «природа по воле неба», содержание которой составляют нормы феодальной морали, выраженные в понятиях «человеколюбие», «справедливость», «правила поведения», «ум», «доверие». Поскольку в природе человека воплощен высший принцип неба, поэтому она добра.

Чэн И писал: «Действия, исходящие от природы, всегда добры. Поскольку природа добра, совершенномудрые, следуя ей, создали понятия «человеколюбие», «справедливость», «правила поведения», «ум» и «доверие», чтобы раскрыть ее содержание» (Эр Чэн цюаньшу, И-шу, гл. 25). Почему же тогда в природе человека бывает недоброе? Оба Чэна полагали, что это объясняется влиянием полученных первоначальных частиц. В связи с этим они дополнительно выдвинули тезис «полученное при рождении называется природой», а Чэн Хао называл ее «природой от полученных частиц». Он говорил: «Имеется доброе с малолетства, точно так же с малолетства имеется и дурное, и эти качества даруются первоначальными частицами» (Эр Чэн цюаньшу, И-шу, гл. 1). Чэн И называл дурную природу «характером» и говорил: «Природа не бывает недоброй, ее делает недоброй характер. Полученное от Неба называется природой, полученное от частиц называется характером. Характер бывает добрым и недобрым из-за того, что частицы бывают искривленными и прямыми» (Эр Чэн цюаньшу, Вай-шу, гл. 7). Он же говорил: «Если частицы чисты — характер добр, если частицы грязны — характер порочен. Тот, кто при рождении получает самые чистые частицы, становится совершенномудрым, тот, кто при рождении получает самые грязные частицы, становится злодеем» (Эр Чэн цюаньшу, И-шу, гл. 22, ч. 1).

Для того чтобы заставить человека отказаться от дурного и обратиться к доброму, они выдвинули требование об изменении природы частиц. «Можно совершенствоваться только в высшем принципе, но, кроме того, если накапливать в течение длительного времени знания, можно изменить природу частиц, и тогда глупый обязательно станет мудрым, а слабый обязательно станет сильным» (Эр Чэн цюаньшу, И-шу, гл. 18), т. е., если только соблюдать нормы феодальной морали, можно устранить дурное и сохранить доброе.

Идеи двух Чэнов о «природе от неба» и «полученное при рождении называется природой» представляют трансцендентное и надклассовое учение о природе человека и в то же время идеалистическое учение о врожденной природе человека. С одной стороны, они утверждали, что человек обладает врожденной природой, выраженной в понятиях «человеколюбие», «справедливость», «правила поведения», «ум» и «доверие», и, таким образом, придавали морали класса землевладельцев божественный, вечный характер, распространяли в интересах правящего класса понятия о незыблемых нормах поведения и этических нормах. С другой стороны, используя утверждение о получении человеком чистых и грязных частиц, они доказывали добрую природу «совершенномудрых» и дурную природу обычных людей, т. е., прикрываясь несуществующей врожденной природой человека, затушевывали классовые противоречия и создавали теоретическое обоснование для деления на «совершенномудрых» и обычных людей.

Восприняв и развив высказывания Мэн-цзы о том, что стремление к материальному благополучию является злом, оба Чэна считали, что решающим фактором в недоброй природе человека является то, что он опутан вещами внешнего мира. В связи с этим они выдвигали учение о высшем принципе неба и желаниях людей, требуя сохранить первое и искоренить второе.

Чэн И писал: «Не смотреть, не слушать, не говорить и не делать того, что противоречит высшему принципу, является правилами поведения, а правила поведения — это и есть высший принцип. Если не соблюдается высший принцип неба, появляются личные желания, и тогда, даже если человек и намерен творить добро, это нельзя считать за соблюдение правил поведения. Если исчезнут личные желания, во всем будет господствовать высший принцип неба» (Эр Чэн цюаньшу, И-шу, гл. 15). Здесь Чэн И абсолютно противопоставляет друг другу высший принцип неба и желания человека и считает, что существующие в феодальном обществе правила поведения являются высшим принципом, а все, что не соответствует правилам поведения,— это желания человека. Хотя человек и стремится творить добро, но его обуревают личные желания, что также не соответствует правилам поведения. Только тогда, когда совершенно нет личных желаний, когда полностью соблюдаются нормы феодальной морали, это можно считать высшим принципом. Это ярко выраженный идеализм. Даже тело человека Чэны рассматривали как источник, порождающий себялюбие, и заявляли: «По большей части, поскольку у человека есть тело, у него появляется себялюбие, которое трудно соединить с истинным путем» (Эр Чэн цюаньшу, И-шу, гл. 3). Если встать на сторону их логики, то только уничтожение тела может привести к отказу от себялюбия. Абсурд, доведенный до предела!

В целях более полного познания высшего принципа неба оба Чэна пропагандировали аскетизм, выдвинув тезисы «сократить желания», «задушить желания». Однажды кто-то рассказал Чэн И,

что есть одинокая вдова, живущая в крайней бедности, не имеющая никакой опоры, и спросил, может ли она вторично выйти замуж, на что Чэн И ответил: «Этот разговор поднят потому, что она боится холода и смерти от голода. Однако смерть от голода — это сущий пустяк, а нарушение долга — дело огромной важности» (ЭР Чэн цюаньшу, И-шу, гл. 22, ч. 2). По мнению Чэн И, пусть лучше вдова умрет от голода, но нельзя нарушать феодальный высший принцип Неба. Приведенная цитата является ярким разоблачением людоедской сущности феодальной морали и показывает, что идеологическое учение двух Чэнов о морали, крайне враждебно относившееся к материальным интересам народа, далеко превзошло в этом отношении даже учения Конфуция и Мэн-цзы.

4. ОБЪЕКТИВНО-ИДЕАЛИСТИЧЕСКОЕ НЕОКОНФУЦИАНСТВО ЧЖУ СИ

Чжу Си (1130—1200) по прозвищу Юаньхуэй или Чжунхуэй, принявший в последние годы жизни псведоним Хуйань, родился в уезде Уюань в области Хуйчжоу при династии Южная Сун. Служил помощником начальника перевозок, правителем области Чжанчжоу, правителем округа Цзянлин, составителем императорских указов и секретарем при дворце Баовэньгэ и занимал ряд других должностей. В течение всей жизни его служебный путь был усеян шипами. При императоре Сяо-цзуне он примыкал к капитулянтской группировке, возглавляемой Ши Хао, который весьма высоко ценил его. В первые годы правления императора Нин-цзуна, когда власть находилась в руках Хань Точжоу, который изгонял неоконфуцианство как ложное учение, Чжу Си в связи с «запрещением в эру правления Цин-юань деятельности группировок» был изгнан со службы. Только после того, как Хань Точжоу был казнен по обвинению в поражении от чжурчжэней и власть перешла в руки сына Ши Хао — Ши Миюаня, Чжу Си был пожалован посмертный титул.

Чжу Си учился у Ли Туна, последователя Чэн И, от которого непосредственно воспринял идеи идеалистической философии Чэн И. Поскольку Чжу Си родился в Фуцзяне, а на склоне лет, покинув службу, проповедовал там свое учение, созданную им школу называют фуцзяньской. После Конфуция Чжу Си был самым крупным философом-идеалистом, оказавшим наиболее глубокое влияние на феодальное общество в Китае. Его учение, начиная с конца династии Южная Сун вплоть до конца династии Цин, являлось официальной философией феодального правящего класса, а написанное им сочинение «Сышу цзичжу (Собрание примечаний к Четырехкнижию)» при династиях Мин и Цин считалось обязательным на экзаменах для получения ученой степени, дающей право на занятие должности чиновника.

Чжу Си много читал, он изучил все классические каноны, написанные конфуцианцами начиная с древности и до его времени,

и не только хорошо знал гуманитарную литературу, но и приобрел некоторые знания в области естественных наук. Определенных успехов Чжу Си добился и в комментировании классических текстов, составлении примечаний к древним сочинениям и приведении в порядок литературных памятников. Чжу Си написал большое количество сочинений, но главными его философскими работами являются «Тайцзи тушо цзе (Объяснения к толкованиям карты великого предела)», «Чжу-цзы Юйлэй (Высказывания учителя Чжу)», «Чжу Вэнь-гун вэньцзи (Собрание сочинений Чжу, носившего титул Вэнь-гун)» и «Сышу цзишу (Собрание примечаний к Четырехкнижию)».

4.1. ОБЪЕКТИВНО-ИДЕАЛИСТИЧЕСКИЕ КАТЕГОРИИ «ВЫСШИЙ ПРИНЦИП» *(ЛИ)* И «ВЕЛИКИЙ ПРЕДЕЛ» *(ТАЙ-ЦЗИ)*

Восприняв созданное двумя Чэнами неоконфуцианство и приняв учение Чжан Цзая о первоначальных частицах, Чжу Си создал свою объективно-идеалистическую философию. Главной категорией философии Чжу Си является высший принцип. Что же такое высший принцип? Чжу Си говорит: «Во Вселенной существует только один высший принцип, обретя который небо стало небом, обретя его, земля стала землей, а все, живущее на земле под Небом, обретает его и получает свою природу. Распространение высшего принципа привело к возникновению трех устоев (власти государя над народом, отца над сыном, мужа над жéной.— *Прим. перев.*) и к возникновению пяти незыблемых принципов в отношениях между людьми. Высший принцип распространен во всем и присутствует всюду. Исчезая и появляясь, наполняясь и истощаясь, высший принцип безостановочно движется по кругу. Таким образом, еще до появления предметов и после исчезновения человека и предмета высший принцип кончается и снова начинается, начинается и снова кончается, никогда хотя бы на мгновение не останавливаясь» (Чжу Вэнь-гун вэньцзи, гл. 70).

Это означает, что высший принцип является главной категорией, единственной экзистенцией, творцом всех предметов как в небе, так и на земле, трех устоев и пяти неизменных принципов в отношениях между людьми. Человек умирает, предметы исчезают, а высший принцип существует и находится в вечном движении по кругу от начальной точки и снова возвращается к ней. «Если бы не было этого высшего принципа, не было бы неба и земли, не было бы всех предметов, не было бы душ умерших и духов» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 63). Таким образом, «высший принцип» Чжу Си может быть только объективно-идеалистической духовной сущностью.

Начиная с династии Сун между материалистами и идеалистами развернулась острая борьба вокруг вопроса отношений между высшим принципом и частицами. В этом вопросе Чжу Си в первую

очередь считал, что высший принцип появился раньше, что высший принцип породил частицы. Он утверждал: «До появления неба и земли в конце концов существовал только высший принцип»; «Существовал высший принцип, затем родились частицы». Чжу Си считал, что о высшем принципе и частицах «невозможно говорить, что́ появилось раньше и что́ позднее, но, если непременно хотеть узнать, откуда они появились, необходимо сказать, что раньше существовал высший принцип» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 1).

Исходя из идеи, что высший принцип существовал до появления предметов, Чжу Си выдвигает важный тезис: «Не существовали предметы, но уже существовал высший принцип предметов» (Чжу Вэнь-гун вэньцзы, гл. 46). Распространяя эту идею на жизнь общества, он абсурдно заявлял: «Еще не было дела, но уже существовал его высший принцип. Например, не было правителей и слуг, но уже заранее существовал высший принцип для правителя и слуг; не было отцов и сыновей, но уже заранее существовал высший принцип для отца и сына» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 95). Идеалистические тезисы Чжу Си «высший принцип существовал прежде предметов» и «высший принцип существовал прежде дел» фактически принимают высший принцип за «существующий только в сердце человека», за изначальный пункт, исходя из которого он делает выводы о происхождении мира природы и человека.

В. И. Ленин, критикуя идеалистическую систему Гегеля, указывал: «Это первоисходное „психическое" всегда оказывается поэтому мертвой абстракцией, прикрывающей разжиженную теологию. Например, всякий знает, что такое человеческая идея, но идея без человека и до человека, идея в абстракции, идея абсолютная есть теологическая выдумка идеалиста Гегеля»[1].

Чжу Си считал высший принцип основой, главным. Он пишет: «В пространстве между небом и землей существуют и высший принцип, и частицы. Высший принцип — путь не имеющего телесной оболочки, основа, рождающая предметы. Частицы — сосуд для имеющего телесную оболочку, орудие, рождающее предметы. Поэтому при рождении человек и предметы обязательно сначала получают высший принцип, а затем появляется природа; обязательно получают частицы, а затем появляется форма» (Чжу Вэнь-гун вэньцзи, гл. 58). «Однако высший принцип всегда остается хозяином» (Чжу Вэнь-гун вэньцзи, гл. 49). Это означает, что высший принцип есть основа, распоряжающаяся всеми предметами в небе и на земле, создающая их, а частицы — материал, из которого образуются предметы. Высший принцип не только существовал до появления предметов и породил их, но, даже «если паче чаяния горы, реки и земля провалятся», высший принцип, несмотря на это, будет существовать. Это говорит о том, что высший принцип первичен, а частицы вторичны.

Утверждая, что высший принцип — основа частиц, а частицы — выражение высшего принципа, Чжу Си добавляет: «Высший

[1] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 238.

принцип никогда не расстается с частицами», — считая при этом, что, если говорить о конкретных явлениях и предметах, расставшись с частицами, высший принцип никак не мог бы проявить себя в предметах. Поэтому он и говорит: «Если бы существовал высший принцип, но не существовали бы частицы, высшему принципу негде было бы утвердиться; только когда появляются частицы, у высшего принципа появляется место, где он может утвердиться» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 94). «Высший принцип и частицы — это два предмета, но, если посмотреть на предметы, они смешаны в них, и их нельзя отделить один от другого» (Чжу Вэнь-гун вэньцзи, гл. 46).

Чжу Си считал, что не только каждый отдельный предмет и явление имеют собственный высший принцип, но, кроме этого, имеется один общий высший принцип, охватывающий все предметы как в небе, так и на земле, и называл этот «высший принцип, распространяющийся до пределов», великим пределом (Тай-цзи). Какова же природа великого предела?

Во-первых, великий предел — объективная духовная сущность, общий источник, порождающий все предметы. «От великого предела до появления всех предметов путем превращений распространяется только одна истина; нельзя говорить, что сначала появилось это, а затем то, все произошло от единого великого источника, начиная от появления тела до его использования, начиная от мельчайшего до появления очевидного» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 94).

Во-вторых, великий предел — это самые высокие и самые совершенные моральные нормы. Чжу Си писал: «Великий предел — самые хорошие и самые совершенные истины», «в нем содержатся десятки тысяч высших принципов, из которых наиболее крупные — человеколюбие, справедливость, правила поведения и ум» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 94). Таким образом, Чжу Си включал феодальную мораль в свое онтологическое учение, пытаясь доказать, что эта мораль, как и мир природы, существует вечно.

Если «во Вселенной существует только один высший принцип», почему же существуют многочисленные различия в предметах? Стремясь разрешить этот вопрос, Чжу Си выдвигает положение «высший принцип один, но рассеивается в различном». С одной стороны, Чжу Си указывал, что во Вселенной существует только один великий предел, но каждый конкретный предмет имеет свой великий предел, являющийся выражением великого предела в целом, а не какой-то его части. Чжу Си писал: «Основой является только один великий предел, который воспринимает каждый предмет, но в каждом предмете только один великий предел в целом. Например, луна на небе одна, когда же она отражается в реках и озерах, ее можно увидеть повсюду, однако нельзя говорить, что луна разделилась» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 94). Здесь Чжу Си использует буддийское положение «луна отпечатывается в десятках тысяч рек», чтобы пояснить свой тезис «высший принцип один, но рассеивается в различном». Смысл приведенной цитаты в том, что

на небе только одна луна, но, когда она отражается в озерах и реках, появляется бесчисленное количество лун. Каждая луна в каждой реке отражает всю луну, а не какую-то ее часть. Поэтому, прибегая к обобщению, Чжу Си и говорит: «Десять тысяч — это одно, одно — это десять тысяч» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 94). Это метафизический взгляд, абсолютизирующий единство общего и единичного и повторяющий тезисы секты Хуаянь-цзун «единый подлинный мир закона», «всё — это одно, одно — это всё».

С другой стороны, хотя Чжу Си считал, что каждому предмету присущ высший принцип, в силу того что положение предметов, в которых находится высший принцип, различно, действие высшего принципа проявляется по-разному. Он писал: «Всем предметам присущ высший принцип, все высшие принципы выходят из одного источника, но из-за различия в положении предметов, в которых они находятся, они и проявляются по-разному. Например, правитель должен быть человеколюбивым, слуга — почтительным, сын — почтительным к родителям, отец — милостивым. В каждом предмете есть высший принцип, но каждый предмет по-разному использует его, однако во всех случаях распространен один и тот же высший принцип» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 18). Здесь отчетливо подчеркивается мысль, что правители, слуги, отцы и сыновья должны довольствоваться своей участью, а это есть не что иное, как конкретное выражение тезиса «высший принцип один, но рассеивается в различном», сформулированное в положении «врожденные свойства есть проявление высшего принципа неба» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 95).

С точки зрения Чжу Си, «правитель пользуется уважением, находясь наверху, слуга проявляет почтительность, находясь внизу, почетное и подлое, высокое и низкое положения определены» и их «ни в коем случае нельзя нарушать». Хотя на первый взгляд эти иерархические различия «крайне не гармоничны», они позволяют всем занимать соответствующие места, «каждый получает то, что ему следует, а в этом и состоит гармония» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 6). Как видим, тезис «высший принцип один, но рассеивается в различном» служил основанием для защиты феодальной иерархической системы.

Наконец, если подходить к тезису Чжи Си «высший принцип один, но рассеивается в различном», исходя из соединения высшего принципа с частицами, то Чжу Си считал, что все предметы, в которых воплощается единый высший принцип, специфичны и имеют различия. В качестве примера он приводит следующий факт: «Есть толпа людей, выражающая только одну истину, но в ней есть кто-то по фамилии Чжан, кто-то по фамилии Ли, и Ли не может быть Чжаном, а Чжан не может быть Ли» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 6). В этом нашли отражение диалектические связи в отношениях между общим и единичным.

В созданном Чжу Си неоконфуцианстве сравнительно богато представлена примитивная диалектика. В первую очередь Чжу Си

считал естественным высший принцип разделения одного на два и всеобщность борьбы противоположностей в предметах и явлениях. Давая ответ на высказывание, содержащееся в толкованиях к «Чжоуской Книге Перемен»,— «Великий предел породил два начала, два начала породили четыре стихии, четыре стихии породили восемь триграмм»,— Чжу Си пишет: «Здесь одно делится на два, и так происходит повсеместно, везде, вплоть до бесконечности, одно порождает два» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 67). Или: «То, что одно всегда порождает два,— высший естественный принцип» (Чжоу-и бэньи). Чжу Си осознавал, что существование противоположностей — условие собственного существования предметов и явлений. «Восток и запад, верх и низ, холод и жара, день и ночь, жизнь и смерть — все это противоречиво и противоположно. Не бывает, чтобы предметы, находящиеся в пространстве между небом и землей, не имели своей противоположности» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 62). Предметов и явлений, лишенных своих противоположностей, по мнению Чжу Си, не существует.

Затем, идя еще дальше, Чжу Си утверждает, что противоречия существуют не только между предметами и явлениями, но имеются противоречия и внутри каждого явления и предмета и противоречия внутри каждой противоположности. Он писал: «Находящийся перед глазами предмет имеет лицевую и оборотную стороны, верх и низ, внутреннее и внешнее» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 95). Это говорит о том, что в каждом предмете и явлении есть противоречие. Чжу Си отмечает также: «Все говорят, что темное и светлое начала — два конца, но и само темное начало делится на темное и светлое, а светлое начало также содержит в себе темное и светлое начала» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 94). Это означает, что внутри как темного, так и светлого начал содержатся свои темные и светлые начала, т. е. существуют многослойные противоположности, и эти противоположности нескончаемы. Выявив существование противоречий между предметами и явлениями, противоречия внутри предметов и явлений и внутренние противоречия в противоположностях, Чжу Си тем самым углубил представления о всеобщем характере противоречий.

Далее, Чжу Си определил значение противоположностей и единства в процессе развития и высказал взгляд, что противоположности и единство неразрывны. С точки зрения Чжу Си, противоположности противоречат друг другу, но в то же время они порождают друг друга, обладая тождеством. Он пишет: «Нет не противоречащих друг другу явлений, которые не порождали бы друг друга. Восток противоположен западу, юг — северу, и нет ни одного предмета, ни одного явления, с которым бы не было так» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 62).

Чжу Си с большой похвалой относился к выдвинутым Чжан Цзаем положениям, «один предмет, два тела» и «одно таинственное есть два, поэтому оно меняется», заявляя, что «эти слова крайне умны» (Чжу-цзы цюаньшу, гл. 2). Приняв эту мысль Чжан

22—413

Цзая, Чжу Си писал в ее развитие: «Любое явление, происходящее под небом, пока оно одно, не может изменяться, оно может изменяться лишь тогда, когда в нем два. Только тогда, когда есть одно темное и одно светлое начала, они могут изменять и рождать все предметы» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 98). Здесь Чжу Си указывает, что частицы представляют единство, делящееся на темное и светлое начала. Упадок или рост, развитие или уничтожение частиц темного и светлого начал приводят к появлению предметов и их изменениям. Это диалектический взгляд, объясняющий причины изменений предметов и явлений противостоянием двух сторон внутри единого.

Одновременно Чжу Си показал взаимосвязь между противоположностями и единством. С одной стороны, он считал, что, «хотя существуют два, в сущности, они толкают к одному», т. е. противоположности — это противоположности в единстве, без единства нет противоположностей, «в противном случае уменьшение или рост темного и светлого начал не могли бы сами происходить и проявляться» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 98).

С другой стороны, Чжу Си подчеркивал, что только при наличии противоположностей может существовать единство, без противоположностей не существует единства. Он писал: «Я говорю, существуют эти два, поэтому существует и одно. Если нет двух, нельзя увидеть одного, и тогда действие двух прекращается»; «Без уменьшения или роста темного и светлого начал не найти и не увидеть единого» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 98). Фактически Чжу Си говорит, что в противоположностях есть единство, в единстве есть противоположности, противоположности и единство — условия взаимного существования, их нельзя отрывать друг от друга. Можно заметить, что рассуждения Чжу Си о противоположностях и единстве носят сравнительно глубокий характер.

Однако примитивная диалектика Чжу Си была скована разработанной им системой неоконфуцианства. Это неоконфуцианство являлось не только идеалистическим учением, оно носило также и ярко выраженный метафизический характер. Во-первых, Чжу Си считал, что высший принцип, являющийся сущностью Вселенной, лишен противоречий и не подвержен изменениям, а противоположности и изменения всех предметов — результат действий абсолютного высшего принципа. Он говорил, что естественно рождающиеся предметы «все имеют противоположности, но эти противоположности не противоположности в высшем принципе. Наличие же противоположностей определено высшим принципом» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 95).

Во-вторых, Чжу Си воспринял избитое учение о круговороте пяти стихий, взаимно побеждающих друг друга, которое возникло в Китае в древности. Он говорил даже: «Движение рождает светлое начало, но это не означает, что рождение происходит после движения, здесь следует начинать с рассуждений о движении. На самом же деле причина, по которой возникает движение, рождается в покое, а покой в свою очередь зарождается в движении, и этот выс-

ший принцип в круговороте рождает одно и устраняет другое» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 94). Или: «Вода порождает дерево, дерево порождает огонь, огонь порождает землю, земля порождает металл, металл порождает снова воду, вода опять порождает дерево, и такое движение и взаимопорождение по кругу происходят постоянно» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 94). Этим отрицаются качественные изменения в развитии предметов и явлений, поступательное движение от низшей ступени к высшей.

В-третьих, признавая противоположности в предметах и явлениях, Чжу Си отрицает переходы противоречий. Он говорит: «Правители и слуги, отцы и сыновья неизменно занимают отведенные им места, и так совершается постоянно» (Чжу Вэнь-гун вэньцзи, гл. 14). Или: «Три устоя и пять неизменных принципов в отношениях между людьми никогда не могут быть изменены» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 24). Подобными утверждениями Чжу Си защищал устои феодального общества, и эта классовая ограниченность обусловила ограниченность его диалектики.

4.2. ТРАНСЦЕНДЕНТНЫЙ ИДЕАЛИЗМ В ПОНЯТИИ «ДОБИВАТЬСЯ ЗНАНИЙ, ПОСТИГАЯ ВЕЩИ»

Теория познания Чжу Си соответствует его объективно-идеалистическому мировоззрению, выраженному в монистическом учении о высшем принципе. Восприняв теоретико-познавательные идеи Чэн И, Чжу Си всесторонне изложил свою теорию познания в работе «Абзацы „Дасюэ“. Дополнения к понятию „добиваться знаний, постигая вещи“». В этой работе он пишет: «Принцип „добиваться знаний, постигая вещи“ означает, что при желании приобрести знание нужно подходить к предметам так, чтобы выяснить их высший принцип». Как же понимать смысл, который Чжу Си вкладывал в понятие „добиваться знаний, постигая вещи“?»

1. Чжу Си говорит: «Постижение вещей — это исследование каждой вещи вплоть до выявления ее высшего принципа» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 15), т. е. через предметы, имеющие телесную форму, познавать не имеющий телесной оболочки высший принцип. Хотя Чжу Си и говорит о необходимости постижения всех вещей, главным он считал исследование высшего принципа не продуктов полевого и огородного земледелия, не отдельной травинки или отдельного дерева, а «исследование высшего принципа неба, выяснение норм отношений между людьми, объяснение высказываний совершенномудрых, проникновение в мирские дела» (Чжу Вэнь-гун вэньцзи, гл. 39). Поясняя эту мысль, он пишет: «Вещи постигаются для того, чтобы правитель придерживался человеколюбия, для того, чтобы слуги придерживались почтительности», для того, чтобы, «служа отцу и матери, полностью выполнить долг сыновней почтительности, в отношениях к братьям полностью проявлять дружелюбие и т. д.» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 15). Таким образом, под выяснением высшего принципа имеется в виду полное понимание

содержания трех устоев и пяти незыблемых принципов в отношениях между людьми, о чем Чжу Си пишет: «Необходимо исследовать происхождение побудительных мотивов. Например, почему отцы должны придерживаться милости, почему сыновья должны придерживаться сыновней почтительности, почему правители и слуги должны придерживаться человеколюбия и почтительности» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 117).

Что же касается широкого подхода к высшему принципу предметов и увлеченного изучения отдельной травинки или отдельного дерева в мире природы, то в этой связи Чжу Си категорически подчеркивал: «Если поступать так и надеяться на получение результатов, это равносильно варке песка в надежде получить кашу» (Чжу Вэнь-гун вэньцзи, гл. 39).

Как же в таком случае исследовать высший принцип? Чжу Си считал, что сущность высшего принципа заключена в книгах «совершенномудрых», поэтому чтение этих книг — необходимый путь, ведущий к познанию. Он говорил: «Под небом нет предметов, не имеющих высшего принципа, а сущность его уже изложена в сочинениях совершенномудрых, поэтому искать его следует обязательно в книгах. Если хочется читать простые и легкодоступные краткие и легко запоминающиеся книги, нет ничего лучшего, чем „Дасюэ", „Лунь юй", „Чжунъюн" и „Мэн-цзы"» (Чжу Вэнь-гун, вэньцзи, гл. 59). Ясно то, о чем Чжу Си говорит как «добиваться знаний, познавая вещи», что это не познание материального мира и его закономерностей, а воспитание в себе высших норм феодальной морали. Особенность конфуцианцев, заключавшаяся в стремлении придать теории познания характер этического учения, получила у Чжу Си новое развитие.

2. Чжу Си писал: «Достижение знаний означает то, чтобы в моем сердце не было ничего, чего бы оно не знало»; «Опираясь на то, что уже знаешь, расширять знания до тех пор, пока не останется ничего, чего не знаешь» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 15). Он требует того, чтобы познание поднималось до уровня, когда не остается ничего непознанного, т. е. достижения знания всего. Почему же Чжу Си говорит: «Чтобы в сердце моем не было ничего, чего бы оно не знало»? С его точки зрения, сердце — это место, в котором собраны высшие принципы. «Высшие принципы находятся в сердце» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 5). «Сердце охватывает десятки тысяч высших принципов, и десятки тысяч высших принципов находятся в одном сердце. Неспособность сохранить полученное сердце вызывает неспособность исследовать полученный высший принцип; неспособность исследовать полученный высший принцип вызывает неспособность полностью исследовать полученное сердце» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 9). Другими словами, «высший принцип в предметах и в моем теле одинаков» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 18). Таким образом, субъект познания смешивается с объектом в одно целое, познание субъектом объекта сводится к самопознанию «высшего принципа» в самом себе, поэтому для сердца нет ничего, чего оно могло бы не знать.

Естественно также, что для того, чтобы познать «высший принцип», нет необходимости искать его на стороне, нужно только познавать содержащуюся в себе истину.

Чжу Си говорил: «Во всех случаях истина — это то, чем обладаю я сам, она не получается со стороны, и то, что называют знанием,— это познание истины во мне, а не познание с помощью моих знаний истины на стороне» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 27). Поэтому Чжу Си и говорил: «Добиваться знаний, постигая предметы,— это одно и то же дело». Тезисы «постигать предметы с помощью того, что говорит высший принцип» и «добиваться знаний с помощью того, что говорит сердце» различаются лишь формулировками.

Поскольку высший принцип находится в сердце, то поэтому усилия, направленные на достижение знаний, заключаются в проверке сердца и устранении заблуждений, с тем чтобы находящийся в сердце высший принцип всегда сохранял чистоту. Чжу Си писал: «Достижение знаний, т. е. знания своего сердца, подобно зеркалу, основа которого чиста и лишь слегка загрязнена. Если же отшлифовать зеркало и удалить загрязнения, чтобы в нем отражалось все, лежащее вокруг, оно станет отражать все» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 15). Эта мысль Чжу Си полностью совпадает со взглядом Мэнцзы, высказанным в тезисе «искать утерянное сознанием», и взглядом секты Чань в тезисе «ищите Будду в природе человека, не ищите его за пределами тела». Таким образом, от объективного идеализма в своем онтологическом учении Чжу Си переходит на позиции субъективного идеализма в теории познания.

3. Чжу Си дошел до понимания того, что «под небом нет предметов, не имеющих высшего принципа»; «например, конопля, пшеница, рис, просо сеются точно в определенные сроки и убираются также в точно определенные сроки. Жирная и каменистая почвы различны по плодородию, они используются для выращивания различных хлебов, и в этом тоже есть высший принцип» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 18). Одновременно им был выдвинут тезис «приближаться к вещам для исследования их высшего принципа». В этих тезисах есть элементы, которые могут быть применимы в процессе познания. Чжу Си признавал, что предметам, включая и предметы сельскохозяйственного производства, свойственны свои закономерности развития и что только при соприкосновении с ними можно познать их закономерности. Это элементы материализма в теории познания Чжу Си.

Взгляд на познание и действие — один из важных вопросов в теории познания Чжу Си. Он говорил: «Познание и действие всегда нуждаются друг в друге, как без глаз не идут ноги, а ноги без глаз не видят. Если говорить о значении познания и действия в принципе, то предпочтение надо отдать первому; если говорить о том, что более важно, то предпочтение надо отдать действию» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 9). В этой цитате Чжу Си обобщил свои основные мысли, связанные с оценкой отношения между познанием и действием.

Во-первых, анализируя, чтó из них первично и чтó вторично, Чжу Си утверждает, что познание предшествует действию. Он считал, что, когда истина ясно понята, она руководит действиями человека. «Когда истина понята, с этого времени в служении родителям не может не быть сыновней почтительности, в служении старшим братьям не могут не проявляться чувства уважения со стороны младшего брата, в отношениях с друзьями не может не соблюдаться доверие» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 9). И наоборот, «если всеобщий принцип справедливости не понят, как тогда действовать? Если человек идет по дороге, но не видит куда, как он может идти?» Обращаясь с вопросом к тем, кто «учит людей только действовать», Чжу Си спрашивает: «Современники только и знают, что говорить об очищении сердца и совершенствовании себя, но, если не знать этой истины, как очищать сердце? Как совершенствовать себя?» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 9). Здесь он опять высказывает взгляд, что только знание истины делает действия долговременными. Чжу Си говорит: «Все действия следуют после постижения высшего принципа. Если основа неправильна, высший принцип не понят, как совершать дело? Это — пустое занятие» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 9).

В приведенных цитатах Чжу Си смешивает два момента — роль познания и источник познания. Познание рождается в практике и в то же время служит практике, поэтому и говорится, что практика стоит на первом, а познание на втором месте, а отношения между познанием и действием находятся в диалектической связи, в единстве и борьбе противоположностей. Чжу Си же говорит, что «познание — первое», разрывая единство познания и действия, поэтому знание, о котором он говорит, превращается в нечто субъективное, саморождающееся. Этот взгляд вытекает из его идеалистической системы, утверждающей, что высший принцип появился прежде первоначальных частиц. Естественно, что в его трактовке роли познания есть и рациональные моменты.

Во-вторых, говоря о том, что более важно — познание или действие,— Чжу Си отдает предпочтение действию. Однако, говоря о действиях, он имеет в виду главным образом моральные поступки. Чжу Си писал: «Есть только две вещи — понимание высшего принципа и осуществление его в жизни» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 9), т. е. цель постижения высшего принципа — осуществление его на практике. Знание высшего принципа без применения его на практике равносильно тому, что его не изучали. Как говорит Чжу Си: «Суть учения, несомненно, в применении усвоенного в действиях; если только знать, но не действовать, то это равносильно неучению» (Чжу-цзы, юйлэй, гл. 9). Как видим, Чжу Си открыто воспринимает традиционное учение Конфуция о применении изученного на практике и развивает взгляды конфуцианцев, призывавших уделять большое внимание практике. Следует отметить, что выдвинутое Чжу Си положение — «действия более важны» — рациональный тезис в его идеалистической теории познания.

В-третьих, Чжу Си выдвинул тезис «познание и действие всегда

нуждаются друг в друге», что является важным моментом в его теории познания. Несмотря на примитивность приводимого им примера «без глаз не идут ноги, а ноги без глаз не видят», в нем тем не менее выражена важная мысль, что между знанием и действием существует неразрывное единство противоположностей. Обосновывая это положение, Чжу Си говорит: «Если что-то познано, но не проявляется в действии, это показывает, что знание неглубоко. Если же оно проявляется в действии, знания становятся более ясными» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 9). С точки зрения Чжу Си, знание без действий свидетельствует о его поверхностном характере, но оно становится более глубоким, когда применяется в действии. Знание и действие зависят одно от другого, взаимно стимулируют друг друга, и их нельзя разрывать. Этот примитивный диалектический взгляд Чжу Си на связь между познанием и действием является важным вкладом в развитие теории познания в Китае.

5. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ В ПОНЯТИЯХ «ПРИРОДА ПО ВОЛЕ НЕБА И ПРИРОДА ОТ ПЕРВОНАЧАЛЬНЫХ ЧАСТИЦ» И АСКЕТИЧЕСКИЕ МОРАЛЬНЫЕ ПРИНЦИПЫ В ПОНЯТИЯХ «СОХРАНЯТЬ ВЫСШИЙ ПРИНЦИП НЕБА», «УНИЧТОЖАТЬ ЖЕЛАНИЯ ЧЕЛОВЕКА»

Вопрос о природе человека — один из важных вопросов, по которому в истории китайской философии велись споры. Анализируя учения о природе человека, возникавшие в различные эпохи, Чжу Си отмечал, что Мэн-цзы, считавший природу человека доброй, говорил только о природе по воле Неба, но не касался природы от первоначальных частиц, поэтому нельзя объяснить происхождение недоброй природы. Его учение о доброй природе человека неполно. Сюнь-цзы утверждал, что природа человека зла, Ян Сюн считал, что в природе человека доброе смешано со злым, а Хань Юй говорил о существовании трех видов природы человека. Фактически же все они говорили о природе человека от частиц и не знали, что «доходящая до корней и проникающая до истоков» природа от Неба добра, поэтому их учения о природе человека непонятны. Сам Чжу Си с похвалой относился к высказываниям о природе человека, сделанным Чжан Цзаем и двумя Чэнами, говоря, что они «являются огромной заслугой перед конфуцианством и полезны для последующих учений» и что «с появлением учения Чжан Цзая и двух Чэнов исчезли учения всех мыслителей» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 4). Восприняв учение Чжан Цзайя и двух Чэнов о природе человека от частиц и утверждение двух Чэнов, что «природа — это высший принцип», Чжу Си развил содержащиеся в них положения и создал собственное учение о природе человека, в котором соединил «природу по воле Неба» и «природу от первоначальных частиц».

Чжу Си считал, что человек представляет собой соединение высшего принципа и частиц и, поскольку в нем присутствует высший

принцип, он понимает, что такое человеколюбие, справедливость, правила поведения, разум, почтительность к старшим, преданность и доверие, а поскольку в нем есть частицы, он может разговаривать, действовать, думать, творить. Отсюда, «рассуждая о природе от неба и земли, следует говорить только о высшем принципе, а рассуждая о природе от частиц, следует говорить и о высшем принципе, и о частицах» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 4). По мнению Чжу Си, человек от рождения обладает природой по воле Неба (или природой от Неба и земли) и природой от частиц. Так называемая природа по воле неба есть воплощение в теле человека высших принципов, связанных с понятиями «человеколюбие», «правила поведения» и «разум». В этой связи Чжу Си писал: «В человеке человеколюбие, справедливость, правила поведения и разум составляют природу» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 4). Тезис, что природа — это и есть высший принцип, служил Чжу Си теоретическим основанием для доказательства того, что природа от неба чиста и добра.

Учение Мэн-цзы о доброй природе человека было призвано показать добрый характер феодальной морали, исходя из природы человека, в то время как Чжу Си доказывает добрую природу человека, используя учение о высшем принципе и великом пределе, т. е. поднимает идеалистическое учение о природе человека до уровня онтологии. То, что Чжу Си подобным образом воспевал феодальную мораль, свидетельствовало о падении влияния феодальной морали и слабости позиций класса землевладельцев.

Чжу Си полагал, что высший принцип, находя выражение в теле отдельного человека, соединяется с полученными человеком частицами, от чего образуется природа от частиц. Поскольку частицы бывают чистыми и грязными, природа от частиц также бывает доброй и дурной. «Получившие чистейшие частицы становятся совершенномудрыми и мудрыми», «получившие одряхлевшие, тонкие и грязные частицы становятся глупыми и порочными» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 4). Чжу Си доходил даже до абсурдных утверждений о том, что от толщины частиц, их чистоты или загрязненности зависит деление на богатых и бедных, занимающих высокое или низкое положение. К. Маркс указывает, что «сущность человека есть совокупность всех общественных отношений»[1]. Чжу Си считал, что в конечном счете «все происходит по приказу Неба» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 2), т. е. определяется волей Неба.

Отстаивая утверждение о природе по воле неба, Чжу Си выдавал моральные категории класса землевладельцев за надклассовую, врожденную природу человека, наделенную общественным сознанием и носящую абсолютный, всеобщий и вечный характер. Все должны соблюдать феодальную мораль и с радостью воспринимать налагаемые на них этой моралью оковы. Учение о природе от частиц он распространял с целью защиты феодальных иерархических различий, утверждая при этом, что для изменения «дурной

---

[1] Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 3, с. 3.

природы» в «добрую» необходимо принимать и соблюдать этические догмы класса землевладельцев. Чжу Си с одобрением относился к рассуждениям учителя Чэн И о природе человека, «заслуга которого в деле обоснования этических норм состоит в том, что он выявил значение природы от частиц» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 4). Совершенно очевидно, что как природа по воле неба, так и природа от частиц в конечном счете сводится к обоснованию вечности феодальной морали.

Основываясь на представлениях о природе по воле неба и природе от частиц, Чжу Си поднимает вопросы об отношениях между истинным сердцем и сердцем человека, между высшими принципами неба и желаниями человека. Он считал, что природа сердца, т. е. природа по воле неба, является выражением высшего принципа неба, поэтому она не бывает недоброй, а чувства и настроения, соответствующие высшему принципу неба, вызываемые при соприкосновении с вещами, относятся к «истинному сердцу», в то время как недобрые чувства и настроения, появляющиеся от соприкосновения с вещами и опутанные стремлениями к материальному благополучию, относятся к «сердцу человека».

Чжу Си писал: «Сердце одно, и, если в нем, имеющем размеры в один квадратный цунь, переплетаются желания людей, оно называется человеческим сердцем; если же в нем заключен чистый высший принцип неба, оно называется истинным сердцем» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 118). Граница между истинным сердцем и сердцем человека определяется тем, удовлетворяются ли мысли и действия человека «желаниями ушей и глаз» или же он подчиняется понятиям «человеколюбие», «справедливость», «правила поведения» и «разум». Чжу Си говорит: «Сердце человека — это такое сердце, когда, испытывая голод, оно думает о пище, страдая от холода, думает об одежде. Голодать, но думать о пище позднее, размышляя, следует есть или нет, страдать от холода, но думать об одежде позднее, размышляя, следует ее надевать или нет,— это истинное сердце» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 78). По мнению Чжу Си, сердце человека видит только «собственные выгоду или вред», оно связано с чувствами и желаниями, и оно опасно; истинное же сердце видит «общее, связанное со справедливостью», и оно сокровенно.

Отсюда вывод: истинное сердце должно управлять человеческим, должно побеждать человеческое. Человеческое сердце подобно судну, а истинное — рулю, из которых главным критерием является истинное сердце, подобное рулю на судне, определяющему курс и его свободное движение. Если принять за главное человеческое сердце, то это подобно движению судна без руля, без чего оно теряет нужное направление. Другими словами, человеческое сердце должно подчиняться велениям истинного сердца.

Истинное сердце рождается от природы по воле неба, поэтому оно доброе. Человеческое сердце рождается от первоначальных частиц, поэтому оно может быть добрым и недобрым. Доброе или недоброе сердце определяется тем, подчиняется оно велениям ис-

тинного сердца или нет. Чжу Си был не согласен с учением двух Чэнов о «человеческом сердце и человеческих желаниях» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 78). Он указывает: «В понятиях «человеческое сердце» и «человеческие желания» есть недостаток, ибо человеческое сердце — это не желания человека, ибо, если бы оно было целиком наполнено желаниями человека, возникли бы неурядицы и как тогда можно было бы устранять опасности?» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 118). Это означает, что «сердце человека» не совпадает с «желаниями человека», «желания человека» дурны, а «человеческое» сердце может быть и добрым, и недобрым.

Исходя из факта существования высшего принципа и первоначальных частиц, Чжу Си выводит из этого природу человека по воле неба и природу человека от частиц и, идя еще дальше, выводит понятия истинного и человеческого сердца и в конце концов полностью противопоставляет высший принцип неба желаниям человека, выдвигая реакционную теорию «сохранять высший принцип, уничтожать человеческие желания». Он пишет: «У человека одно сердце, если в нем сохраняется высший принцип неба, человеческие желания исчезают; если побеждают человеческие желания, высший принцип неба погибает»; «Ученые должны полностью устранять человеческие желания, полностью снова восстанавливать высший принцип неба и начинать обучать этому» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 13). «Десятки тысяч слов совершенномудрых и мудрых учат людей понимать высший принцип неба и уничтожать человеческие желания» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 12).

Главная социальная роль выдвигаемых Чжу Си догм состояла в защите принципов феодальной иерархической системы. Он говорил: «Удел, определенный небом,— это и есть высший принцип неба». Под «определенным небом уделом» имеются в виду «имя и положение», установленные небом, например: «отец мирится с уделом отца, сын мирится с уделом сына, правитель мирится с уделом правителя, слуга мирится с уделом слуги» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 95). Каждый должен мириться со своим уделом, обусловленным иерархическими различиями, а это и есть высший принцип неба. Чжу Си всеми силами поддерживал реакционное высказывание Чэн И «умереть от голода — это сущий пустяк, а нарушение долга — дело огромной важности», поскольку оно предельно конкретно объясняло его тезис «поднимать высший принцип неба, уничтожать человеческие желания».

В целях сохранения высшего принципа неба и уничтожения человеческих желаний Чжу Си выдвигает положение о необходимости воспитания «уважения к почтительности» и говорит: «При соблюдении почтительности высший принцип неба всегда будет ясен, а человеческие желания будут задушены и уничтожены самими собою» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 12). Воспитание почтительности требует только, чтобы «внутри не было абсурдных мыслей, а вовне не совершались абсурдные поступки» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 12). «Когда в сердце не останется ни одного дела, это и есть почтитель-

ность» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 120). Отсюда видно, что соблюдение почтительности заключается в недопущении в себе мыслей о том, что не положено, а вовне не предъявлять непомерных требований. В этом случае прекратятся действия, нарушающие права высших и вызывающие беспорядки, т. е. будет достигнута цель, предусматриваемая тезисом «сохранять высший принцип неба, уничтожать человеческие желания».

Требования и надежды, связанные с материальным положением, Чжу Си рассматривал как преступные и настаивал на удушении желаний, что является религиозным аскетизмом. Его тезис о воспитании уважения к почтительности — это то же самое, что и «буддийское погружение в созерцание». Чжу Си выступал против религии, отрицавшей этические нормы, но в то же время развращал души людей религией этических норм, в чем проявлялся клерикализм его философии.

6. ИДЕАЛИСТИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД НА ИСТОРИЮ, СВЯЗАННЫЙ С ВЫСШИМ ПРИНЦИПОМ НЕБА

Взгляды Чжу Си на историю непосредственно связаны с перенесением его трансцендентного учения о природе человека и аскетических взглядов на мораль, на историю общества. Он считал, что человек с момента рождения имеет человеческое и истинное сердца, которые одновременно существуют и действуют, взаимно побеждают друг друга, и что не только правильность или неправильность действий, приобретение и потери отдельного человека, но и порядок или беспорядок, спокойствие или опасности во всей Поднебесной определяются сердцем. Исходя из этого, Чжу Си и выводил свой взгляд на историю: «Все дела под небом имеют основу только в сердце» (Чжу Вэнь-гун вэньцзи, гл. 75). Однако это определяющее все дела под небом сердце есть сердце не широких народных масс, а сердце феодального правителя. Как пишет Чжу Си: «Среди всех дел под небом, бесчисленных количеств изменений, не имеющих конца, нет ни одного, которое не имело бы основы в сердце правителя людей, и это само собой разумеющаяся истина. Поэтому, когда сердце правителя правильно, под небом не происходит ни одного дела, которое было бы неправильно; если же сердце правителя неправильно, под небом нет ни одного дела, которое не было бы неправильным» (Чжу Вэнь-гун вэньцзи, гл. 11).

Поскольку порядок или беспорядок, спокойствие или опасность определяются правильностью и неправильностью сердца правителя, «исправление сердца правителя» становится «великим основанием» всех дел в Поднебесной (Чжу-цзы юйлэй, гл. 180). Сердце правителя — решающая сила исторического развития, поэтому, оценивая случавшиеся в истории порядок или беспорядок, прогресс или регресс, необходимо исходить только из характера сердца правителя. Конкретно говоря, если сердце правителя правильно, повсюду распространяется высший принцип неба и наступает эпоха

блестящего, добродетельного правления, как это было при Яо, Шуне и основателях трех династий. Если же сердце правителя неправильно, широкое распространение получают желания людей и наступает период мрачного правления, основанного на силе, примером чему могут служить династии Хань и Тан.

Почему же такая разница между правлением Яо, Шуня и основателями трех династий, с одной стороны, и правлением династий Хань и Тан — с другой? По мнению Чжу Си, так произошло из-за того, что сердца правителей двух последних династий были неправильны. В сердце правителя династии Хань императора Гао-цзу уже появились «личные стремления», а сердце танского императора Тай-цзуна было полностью наполнено человеческими желаниями. В результате путь, указанный Яо, Шунем, Чжоу-гуном и Конфуцием, не мог больше передаваться по наследству; поэтому история «на протяжении 1500 лет представляла только латание дыр и заделывание прорех, и этим было занято все время» (Чжу Вэньгун вэньцзы, гл. 36).

Общество после окончания правления трех династий вступило в мрачную эпоху, когда широкое распространение получили человеческие желания. С точки зрения Чжу Си, история шла не вперед, а отступала назад. Чжу Си, считавший, что развитие истории определяется сердцем правителя, измерял прогресс или регресс с помощью «высшего принципа неба». Он воспевал существовавшее при Яо и Шуне первобытное общество и рабовладельческий строй при иньском Чэн-тане и чжоуских Вэнь-ване и У-ване, считая, что это были периоды блестящего расцвета, и поносил как мрачную эпоху высокоразвитый феодализм при династиях Хань и Тан.

Хотя выдвинутый Чжу Си принцип деления власти на добродетельное правление и правление, основанное на силе, восходит к Мэн-цзы, однако в этом вопросе Чжу Си значительно уступает Мэн-цзы. Добродетельное правление, по Мэн-цзы, заключается в подчинении людей с помощью добродетельных деяний и проведения человеколюбивой политики. Человеколюбивая политика основывается на «установлении имущества для народа» и «завоевании сердец народа». В ней проявляется уважение к силам народа, забота о его материальной жизни, что являлось отражением требований класса землевладельцев в период его подъема, его заботы об увеличении производства и надежды на урегулирование классовых противоречий. С другой стороны, мерилом добродетельного правления Чжу Си считал соответствие сердца правителя «высшему принципу Неба», а основу этого соответствия он видел в «понимании высшего принципа неба и уничтожении человеческих желаний». Здесь не только не выражается забота об экономическом положении народа, а, наоборот, всячески пропагандируется аскетизм, а это отвечало нуждам лишь консервативных слоев класса крупных землевладельцев, стремившихся к укреплению централизованной власти, не обращавших внимания на жизнь народа и добивавшихся усиления экономической эксплуатации.

Философия Чжу Си основывается главным образом на идеях, воспринятых от двух Чэнов и более развитых традиционных идеалистических теорий конфуцианцев, начиная от Конфуция и Мэн-цзы. Одновременно в нее вошли важные положения идеалистической философии буддизма и Лао-цзы. На этой основе Чжу Си создал развернутую объективно-идеалистическую философскую систему, сконцентрировавшую в себе все идеалистические идеи, существовавшие в китайском феодальном обществе.

Чжу Си всю жизнь уделял много внимания толкованию классических канонов и выявлению скрытого в них смысла, писал книги, создавал различные теории и в конце концов пришел в идеологическом отношении к идее об управлении, выраженной в тезисе «понимать высший принцип сердца, уничтожать человеческие желания». Эта мысль красной нитью проходит через все составные части философии Чжу Си. Его философия дала правящему классу «способ управления людьми», инструмент для «воспитания народа, с тем чтобы внушаемое ему становилось обычаем». Она являлась мощной теоретической базой для защиты феодальных устоев, усиления и укрепления диктатуры землевладельческого класса. Поэтому в течение почти 700 лет, начиная с конца династии Южная Сун до конца династии Цин, философия Чжу Си оставалась официальной философией господствующего класса и пользовалась непререкаемым авторитетом. В «Истории династии Сун» говорится: «Последующие временщики и наследные правители, желавшие установить управление, основанное на добродетелях,— все обязательно обращались к Чжу Си в поисках метода» (Сун-ши, гл. 427). Правители династии Цин также высоко почитали Чжу Си за то, что он создал для феодального господства «твердые нормы, действующие на протяжении сотен миллионов поколений» (Вступление к «Чжу-цзы цюаньшу»).

Поскольку философия Чжу Си представляла свод идеалистических философских идей китайского феодального общества и обобщала итоги борьбы идеализма против материализма и к тому же в течение длительного времени считалась официальной философией, она оказала глубокое и широкое пагубное влияние на идеологическую жизнь китайского общества того времени. Она оказала также глубокое влияние на Древнюю Японию, Корею и ряд других государств.

Чжу Си — один из крупнейших философов-идеалистов феодального Китая. Его философская система огромна, она затрагивает широкий круг вопросов, и поэтому широко ее влияние. Она внесла некоторые рациональные идеи в теорию познания, чем стимулировала развитие материализма.

7. СУБЪЕКТИВНО-ИДЕАЛИСТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ ЛУ ЦЗЮЮАНЯ О СЕРДЦЕ

Лу Цзююань (1139—1193) по прозвищу Цзыцзин и по псевдониму Сяншань родился в области Фучжоу, провинции Цзянси, в семье разорившегося знатного землевладельца. Служил регистратором в уездном управлении, заведующим школой для сыновей и младших братьев высших сановников, а в последние годы жизни командовал войсками в области Цзинчжоу. Лу Цзююань, говоривший о себе, что он принял в наследство учение Мэн-цзы, является создателем учения о сердце. При династии Мин Ван Шоужэнь развил это учение, поэтому в истории его называют учением о сердце, созданным Лу и Ваном. Лу Цзююань много лет занимался преподавательской деятельностью, а в конце жизни в течение пяти лет распространял свое учение, проживая на горе Интяньшань (впоследствии была переименована в Сяншань) в уезде Гуйси, причем количество его учеников доходило до нескольких тысяч человек. Работы Лу Цзююаня собраны в книге «Сяншань цюаньцзи (Полное собрание сочинений Сяншаня)».

7.1. СУБЪЕКТИВНО-ИДЕАЛИСТИЧЕСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ В ТЕЗИСЕ «СЕРДЦЕ — ЭТО И ЕСТЬ ВЫСШИЙ ПРИНЦИП»

Философию Лу Цзююаня называют учением о сердце, потому что он рассматривал сердце как сущность мира. Лу Цзююань говорил: «Четыре стороны, верх и низ называются простором *(юй)*, прошлое и настоящее называются вечностью *(чжоу)*. Простор и вечность — это мое сердце, а мое сердце — это простор и вечность» (Сяншань цюаньцзи, гл. 22). Под простором имеется в виду пространство, а под вечностью — время. Простор и вечность охватывают весь мир. Фраза «Простор и вечность — это мое сердце» означает, что Вселенная — это выражение человеческого сердца. Лу Цзююань говорил: «Все предметы стоят, как деревья в лесу, в моем сердце величиною в квадратный *цунь*» (Сяншань цюаньцзи, гл. 34). Или: «Этим сердцем и этим высшим принципом я обладаю издавна, поэтому все, что называют предметами, присутствует во мне» (Сяншань цюаньцзи, гл. 1). Это говорит о том, что сердце человека — основа, а все предметы во Вселенной — производные от него. Такой взгляд является продолжением и развитием субъективного идеализма Мэн-цзы.

Кроме того, Лу Цзююань говорил: «Внутренние дела простора и вечности — мои внутренние дела — это внутренние дела простора и вечности» (Сяншань цюаньцзи, гл. 22). Другими словами, дела Вселенной и мои дела представляют одно и то же, я центр, без меня не существует Вселенной. В. И. Ленин говорил, критикуя Маха, в связи с этим следующее: «...Весь мир есть только мое представление. Исходя из такой посылки, нельзя прийти к признанию существования других людей: это чистейший солипсизм»[1].

[1] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 35—36.

Поскольку Лу Цзююань утверждал, что сердце является сущностью Вселенной, а Вселенная — выражением сердца, это означает, что высший принцип явлений и предметов «не выходит за пределы сердца». Отсюда Лу Цзююань выдвигает философский тезис «сердце — это и есть высший принцип». Он говорит: «Каждый человек обладает таким сердцем, и в каждом сердце присутствует этот высший принцип, следовательно, сердце и есть высший принцип» (Сяншань цюаньцзи, гл. 11). Это означает, что если существует сердце человека, то существует и высший принцип предметов и явлений, а высший принцип предметов и явлений представляет собой выражение сердца человека. Именно об этом и говорит тезис «существует только этот высший принцип, который, наполнив до отказа сердце, выходит наружу и заполняет простор и вечность» (Сяншань цюаньцзы, гл. 34).

Выдвигая тезис «сердце — это и есть высший принцип», Лу Цзююань выступает с позиций субъективного идеализма против объективного идеализма Чжу Си. Критикуя Чжу Си, отделившего высший принцип от сердца, он говорит: «Сердце — это одно мое сердце, высший принцип — это один мой принцип. Их следует соединять воедино, высшая истина не делится надвое, это сердце и этот высший принцип не допускают деления на две части» (Сяншань цюаньцзы, гл. 1).

С точки зрения Лу Цзююаня, «заполняет простор и вечность только один высший принцип... Этот высший принцип огромен, разве он имеет пределы?» (Сяншань цюаньцзы, гл. 12), т. е. высший принцип сердца настолько обширен, что невозможно ограничить сферу его деятельности. Как движение неба и земли, так и человеческая активность в обществе подчиняются распоряжениям высшего принципа. Лу Цзююань пишет: «От существующего в пространстве и времени высшего принципа никогда не скрыться. То, что небо и земля являются именно небом и землей, объясняется тем, что они следуют этому высшему принципу, не зная своих побуждений. Человек стоит в одном ряду с небом и землей, образуя с ними три ступени, так как же он может действовать, руководствуясь личными побуждениями и не подчиняться высшему принципу?» (Сяншань цюаньцзы, гл. 11). Или: «Эта истина заполняет простор и вечность, небо и земля, следуя ей, движутся, поэтому движение солнца и луны не нарушается, а четыре сезона года не путаются» (Сяншань цюаньцзы, гл. 10).

Иногда Лу Цзююань называет «высший принцип» «истинным путем» *(дао)*. Например, он говорит: «Истинный путь не бывает вне сердца» (Сяншань цюаньцзи, гл. 19). Истоки идеи Лу Цзююаня о том, что «сердце — это и есть высший принцип», восходят еще к учению секты Чань, в одном из канонов которой говорится: «Сердце — это истина, сердце — это высший принцип, следовательно, вне сердца нет высшего принципа, вне принципа нет сердца». Точно так же, как и секта Чань, Лу Цзююань выдает высший принцип сердца за творца Вселенной и ее движущую силу, а мир

природы рассматривает как производный от него. Подобные сердца, высший путь и истина на самом деле заменяют понятие «бог». Как указывал В. И. Ленин, если природа производное, то «она может быть производным только от чего-то такого, что больше, богаче, шире, могущественнее природы, от чего-то такого, что́ существует, ибо для того, чтобы «произвести» природу, надо существовать независимо от природы. Значит, существует нечто *вне* природы и, притом, *производящее* природу. По-русски это называется богом. Философы-идеалисты всегда старались изменить это последнее название, сделать его абстрактнее, туманнее...»[1].

Цель, преследуя которую Лу Цзююань выдвинул тезис «сердце — это и есть высший принцип», состояла в восхвалении власти монарха, выше которой ничего нет, и в стремлении доказать вечность и неизменность феодальных моральных устоев. Он писал: «Выступать против созданного императорского престола и учения о принципах человеческих взаимоотношений неправильно, и такое положение не менялось начиная с древности. Этот престол и этот принцип имеют корни в сердце человека и заполняют небо и землю» (Сяншань цюаньцзи, гл. 22). Здесь Лу Цзююань, развивая взгляд Мэн-цзы о «четырех началах», видит истоки власти монарха и моральных норм феодального общества в сердцах людей, из которых они распространяются повсюду. Поддержка и защита власти монарха, выше которой ничего нет, и соблюдение вечных, неизменных моральных норм определены законами неба и принципами земли. Отсюда видно, что главная задача — это защита господства феодального абсолютизма.

7.2. ВОПРОСЫ ПОЗНАНИЯ В ТЕЗИСЕ «ХРАНИТЬ СЕРДЦЕ, ВОСПИТЫВАТЬ СЕРДЦЕ, ИСКАТЬ УТЕРЯННОЕ СЕРДЦЕМ»

В соответствии со своим основным взглядом, согласно которому «сердце — это и есть высший принцип», «сердце и высший принцип присущи мне и не требуется искать высший принцип на стороне», Лу Цзююань, исходя из теоретико-познавательных принципов Мэн-цзы, выдвигает свою теорию познания и методы самосовершенствования, изложив их в тезисе «хранить сердце, воспитывать сердце, искать утерянное сердцем». Он пишет: «У кого из людей нет сердца? Истина не ищется на стороне, но беда, если сердце повреждено, если оно распущенно. В древности людей учили только хранить сердце, воспитывать сердце и искать утраченное сердцем... Если знать, что дело обстоит так, то принятие мер против причин, вызывающих повреждение и распущенность сердца, уход за сердцем и орошение его днем и ночью, для того чтобы оно могло пышно и свободно развиваться... вот дверь в науку, поле преуспеяния в добродетелях» (Сяншань цюаньцзи, гл. 5).

---

[1] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 240—241.

Почему же непременно нужно хранить и воспитывать сердце? Потому что, с точки зрения Лу Цзююаня, поддерживать существование своего сердца — важнейшая задача человека. «Сначала нужно утвердиться в большом» (имеется в виду собственное сердце.— *Прим. перев.*) (Сяншань цюаньцзи, гл. 1). Познать высший принцип собственного сердца — значит познать мерило для истинного и ложного. «Надо познать истинное и знать, что оно является истинным, познать ложное и знать, что оно является ложным,— вот высший принцип» (Сяншань цюаньцзи, гл. 1). Только познав высший принцип собственного сердца, можно заранее знать и заранее предчувствовать, что произойдет, и тем самым достигнуть полного морального совершенства. «Заранее знающий знает этот высший принцип; заранее предчувствующий чувствует этот высший принцип» (Сяншань цюаньцзи, гл. 1). «Знающий, что такое добродетель, знает его; преуспевающий в добродетели преуспевает в нем» (Сяншань цюаньцзи, гл. 1).

Говоря о хранении сердца, воспитании сердца и поисках утраченного сердцем, Лу Цзююань имеет в виду под сердцем «собственное сердце», т. е. говорит о воспитании высокой сознательности в соблюдении феодальных моральных норм и твердой вере в них. Он считал это «основой» при изучении способов, ведущих к преуспеянию в добродетелях, и говорил, что, овладев этой «основой», можно вырваться из пут, налагаемых сложными учениями, и найти простой, понятный и эффективный путь. Лу Цзююань писал: «Если в науке не уловить основного, то это равносильно существованию двух господ над одним человеком», т. е. при многочисленных, различных взглядах неизвестно, какого из них придерживаться, а это подобно человеку, который служит двум господам и не знает, которому из них следует подчиняться». «Если, учась, знать основу, то Шестикнижие превратится в толкование меня» (Сун, Юань сюэань — Разбор учений, существовавших при династиях Сун и Юань; Сяншань сюэань — Разбор учений Сяншаня), т. е. необходимо только хранить и воспитывать «собственное сердце», и тогда все классические конфуцианские каноны будут постигнуты и превратятся в толкования, объясняющие высшую суть «собственного сердца». Именно поэтому Лу Цзююань неоднократно подчеркивал, что человек, опираясь на «собственное сердце», должен «твердо стоять на своих ногах и проявлять уважение к себе. Он не может шагать вслед за другими и изучать то, что сказали другие» (Сун, Юань сюэань; Сяншань сюэань).

После того как Лу Цзююань сформулировал это учение, оно нашло многочисленных последователей, и одна из важных причин этого в том, что он превратил разрозненные, сложные и мелочные нормы феодальной морали и процесс совершенствования, направленный к их достижению, в простое самостоятельное дело. Таким образом, взяв на вооружение субъективный идеализм, Лу Цзююань затронул догматизм неоконфуцианства, созданного двумя Чэнами и Чжу Си, что в определенной степени наносило удар

по многочисленным мелким школам и течениям философии.

Как же можно сохранить и воспитать «собственное сердце»? Для этого Лу Цзююань предлагает сравнительно простой метод. Во-первых, отбросить заблуждения, связанные со «стремлениями к материальному благополучию», во-вторых, вырваться из заблуждений, вызываемых «еретическими учениями». Если говорить о «глупых и порочных», то причиной этого является то, что они пребывают в заблуждении, вызванном главным образом «стремлением к материальному благополучию», а если говорить о «мудрых и совершенномудрых», то здесь причина кроется в том, что они заблуждаются главным образом под влиянием «мнений», т. е. еретических учений. Несмотря на то что оба вида заблуждений проявляются в различных формах, тем не менее и тот, и другой «затмевают высший принцип и топят сердце» (Сяншань цюаньцзи, гл. 1). В связи с этим Лу Цзююань предлагает: «Для воспитания сердца нет ничего лучшего, чем сокращение желаний», «Когда исчезнут желания, сердце сможет существовать самостоятельно» (Сяншань цюаньцзи, гл. 32). Для того чтобы отказаться от «еретических учений», необходимо «ясно осознать» высший принцип, если высший принцип понят, то «предметы внешнего мира не смогут поколебать человека, еретические учения не смогут ввести его в заблуждение» (Сяншань цюаньцзи, гл. 1), и тогда снова вернешься к «собственному сердцу».

Из всего сказанного следует, что метод познания Лу Цзююаня требовал от человека познания собственного сердца — «лично проверять себя, исправлять ошибки и обращаться к добру» (Сяншань цюаньцзи, гл. 34). «Если суметь использовать до конца мое сердце, я стану равен Небу, и тому, кто учится, следует только понять это» (Сяншань цюаньцзи, гл. 35). Лу Цзююань выступал против познания объективного мира вовне, считая, что «отказ от этого (т. е. от собственного сердца.— *Прим. перев.*) и совет с другими», «достижение успеха в других областях не имеют отношения к истине и являются ересью» (Сяншань цюаньцзи, гл. 35), т. е. предлагал метод, основанный полностью на внутреннем самоанализе. Такой подход сужал сферу и содержание человеческого познания, а в теории познания он вел к обскурантизму. Стремление придать теории познания этический характер ведет начало от Мэн-цзы.

7.3. ДВА ДИСПУТА МЕЖДУ ЛУ ЦЗЮЮАНЕМ И ЧЖУ СИ

Лу Цзююань выступал как критик неоконфуцианства, созданного двумя Чэнами и Чжу Си. Они вели постоянную полемику в письменной форме, а в дальнейшем между ними произошел открытый спор.

Первый диспут состоялся на втором году эры правления Чунь-си (1175 г.), когда Люй Цзуцянь пригласил Лу Цзююаня и его старшего брата Лу Цзюлина встретиться с Чжу Си в храме

Эхусы, где между ними произошел спор вокруг вопросов, связанных с проблемой выбора и применения различных научных методов. Чжу Си настаивал на научном принципе «много видеть, много читать, а затем обобщать главное»; Лу Цзююань считал, что такой взгляд ведет к погоне за мелочами и пренебрегает главным, а именно: «что сначала надо объяснить собственное сердце человека, а затем позволить ему много читать».

Чжу Си осуждал учение Лу Цзююаня за его крайнюю простоту и говорил: «Учет идей старых учений углубляет познания и придает серьезность новым учениям» (Сяншань цюаньцзи, гл. 36). В свою очередь Лу Цзююань отвергал учение Чжу Си за его сложность, заявляя: «Легкие и простые знания всегда продолжительны и велики, а сложные в конце концов либо плавают, либо тонут» (Сяншань цюаньцзи, гл. 36). В этом диспуте проявились расхождения между «истиной, обращенной к науке», Чжу Си и «уважением к природе добродетели» Лу Цзююаня.

Второй диспут, начавшийся на 15-м году эры правления Чуньси (1188 г.) и продолжавшийся в течение нескольких лет путем обмена письмами, был посвящен вопросам, связанным с обсуждением проблемы великого предела и беспредельностью. Лу Цзюшао и Лу Цзююань считали, что «Учение о карте великого предела» и сочинение «Тун-шу» не похожи друг на друга, а поэтому подозревали, что эти сочинения написаны не Чжоу Дуньи, а если им, то тогда, когда он еще не довел своего учения до законченной формы. По их мнению, великий предел — это истина, сердце — это истина, поэтому вне сердца не может быть великого предела, а тем более не может быть того, чтобы за великим пределом существовала беспредельность. Они указывали, что основной смысл положения «за беспредельностью — великий предел» выражен в высказывании Лао-цзы: «Безымянное есть начало неба и земли, обладающее именем — мать всех вещей».

Со своей стороны Чжу Си считал, что «беспредельность — это не имеющее формы, а великий предел — это имеющее высший принцип», и утверждал, что над великим пределом должна быть беспредельность, так как «если не говорить о беспредельности, то великий предел становится подобным одному из предметов, который не может служить основой для бесчисленного количества изменений; если же не говорить о великом пределе, то беспредельность исчезает в пустоте и безмолвии и не может служить основой для бесчисленного количества изменений» (Сяншань цюаньцзи, гл. 2).

Хотя между учением Лу Цзююаня о сердце и неоконфуцианством Чжу Си существуют различия, но в принципе, в конечном счете они совпадают друг с другом. Оба говорят о высшем принципе, который один находил в моем сердце, а другой вне меня, но по вкладываемому в высший принцип содержанию и тот, и другой имели в виду одно: феодальные моральные нормы. Говоря, что «сердце — это и есть высший принцип», Лу Цзююань одновре-

менно указывал: «Этот высший принцип заполняет простор и вечность, его не могут нарушить и изменить даже духи на небе и души умерших на земле, тем более человек» (Сяншань цюаньцзи, гл. 11). Подобное сердце выходит за пределы сердца отдельного человека, и таким образом совершается поворот в сторону объективного идеализма. Чжу Си принимал высший принцип за объективно существующий дух, который не может быть изменен по воле человека, и утверждал: «Сердце охватывает десятки тысяч высших принципов, и десятки тысяч высших принципов находятся в одном сердце; если не сохранить полученное сердце, нельзя постичь полученный высший принцип» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 9). Таким образом, «высший принцип» Чжу Си и «сердце» Лу Цзюаня приходят к одному результату, но только разными путями.

Чжу Си говорил о высшем принципе как о первичном, а о первоначальных частицах — как о вторичном и оставлял в имеющем телесную оболочку место для частиц. В выдвинутом им тезисе «приближаясь к предметам, постигать высший принцип», если говорить с точки зрения теоретико-познавательной, есть кое-что, что может быть принято. В учении же о сердце Лу Цзюаня признается только то, что «сердце — это и есть высший принцип», «истина не ищется на стороне», что по сравнению с неоконфуцианством представляет еще более рафинированный идеализм. В то же время Лу Цзюань подчеркивал значение простоты и выступал против догматизма. Хотя о спорах между Чжу Си и Лу Цзюанем и говорят, что «они одинаково насаждали моральные нормы, одинаково поддерживали основные принципы взаимоотношений между людьми и одинаково почитали Конфуция и Мэн-цзы» (Сун, Юань сюэань; Сяншань сюэань), их споры вскрывают существовавшие между ними противоречия и обнажают их слабости, а это косвенно способствовало развитию материализма.

8. МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ ЧЭНЬ ЛЯНА, УТВЕРЖДАВШИЕ УТИЛИТАРИЗМ

Чэнь Лян (1143—1194) по прозвищу Тунфу и по псевдониму Лунчуань родился в уезде Юнкан провинции Чжэнцзян. В своем учении он пропагандировал утилитаризм и выступал против абстрактных рассуждений о природе и судьбе, а созданное им направление называют юнканской школой. Чэнь Лян жил в период, когда *чжурчжэни* вторглись в Китай, когда династия Южная Сун переживала позор и унижение, стремясь любой ценой обеспечить только собственное благополучие, а над государством нависла угроза гибели. Всю свою жизнь Чэнь Лян беспокоился за судьбу своей страны. Он любил читать исторические сочинения, военные трактаты, изучал то, что приносило государству пользу или вред как в древности, так и в новое время, и пытался изменить политику династии Южная Сун в делах управления. Работа Чэнь Ляна

«Чжогу лунь (Оценка древности)» является обобщением его усилий в этом направлении.

Выступая против переговоров о мире с чжурчжэнями, Чэнь Лян написал доклад «Пять суждений о возрождении», который представил императору Сяо-цзуну. В дальнейшем он еще четыре раза подавал доклады, в которых решительно настаивал на сопротивлении *чжурчжэням* и освобождении утраченных территорий. В последние годы жизни Чэнь Лян написал стихотворение, в котором есть строки: «Отмстить — было моим стремлением в течение всей жизни, не надо говорить, что волосы на висках старого слуги уже поседели» (Чэнь Лян цзи). Горячую любовь к родине он сохранил и в преклонном возрасте. Власть имущие завидовали и ненавидели Чэнь Ляна, и поэтому его три раза бросали в тюрьму на основании клеветнических обвинений.

Обладая многочисленными достоинствами и талантами, Чэнь Лян в конце своей жизни занял первое место на столичных экзаменах на должность чиновника, но не успел доехать до места назначения и умер в припадке гнева, вызванного происходившими в стране событиями. Его работы вначале были собраны в сочинении «Лунчуань вэньцзи (Собрание сочинений Лунчуаня)», но в новом издании название было изменено на «Чэнь Лян цзи (Собрание сочинений Чэнь Ляна)».

8.1. МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ В ТЕЗИСЕ «*ДАО* ХОДИТ В ЯВЛЕНИЯХ И ПРЕДМЕТАХ»

Утилитарное учение Чэнь Ляна родилось в обстановке борьбы против *чжурчжэней* и с идеалистическим неоконфуцианством, поэтому высказываемые в нем философские взгляды тесно связаны с его политическими воззрениями.

Чэнь Лян считал, что явления и предметы — единственная объективная реальность во Вселенной, *дао* находится внутри предметов и явлений и *дао* нельзя отрывать от предметов и явлений. Он говорил: «Среди наполняющего Вселенную нет ничего, что не являлось бы предметом, а среди повседневного нет ничего, что бы не являлось делом» (Чэнь Лян цзи). «*Дао* появляется не вне имеющих форму первоначальных частиц, оно постоянно ходит в явлениях и предметах» (Чэнь Лян цзи). Под *дао*, о котором говорит Чэнь Лян, имеются в виду закономерности в движении неба и земли, а также путь человека, т. е. правила поведения в обществе и его место и способ действия в сфере управления.

«Разве *дао* бывает в каких-то других предметах? Радость и гнев, скорбь и веселье, любовь и ненависть вызываются только *дао*... Если мудрые находятся на своих постах, а способные — на своих должностях, нет ни одного человека, который бы не жил спокойно, не найдется ни одного предмета, за которым бы не ухаживали, а это свидетельствует о совершенных подвигах» (Чэнь Лян цзи). Исходя из объективной реальности явлений и предме-

тов, Чэнь Лян высказывает мысль, что императоры и правители должны «понимать причины явлений и предметов и соответственно с этим высказывать мнения и давать политические установки, следовать желаниям народа и принимать решения сообразно с требованиями времени» (Чэнь Лян цзи), т. е. проводить соответствующие политические мероприятия в соответствии с сущностью предметов и явлений, в соответствии с желаниями народа и требованиями времени.

Чэнь Лян выступал против идеалистического неоконфуцианства, считавшего, что *дао* оторвано от конкретных предметов и явлений и является независимо существующей сущностью, лишенной телесной оболочки. Критикуя неоконфуцианцев, он говорил, что их «забавы с находящимся за пределами не имеющего формы — не более чем сухое дерево и мертвый пепел», т. е. совершенно лишены жизненной энергии; они «тщательно исследуют сочинения, ища в них *дао*», «дают себе волю, не зная ограничений» (Чэнь Лян цзи), но в результате их усилия оказываются бесплодными. Он указывал: «Если глубочайший, истинный высший принцип постигать не в явлениях и предметах, то учения Конфуция и Мэн-цзы поистине нелепы» (Чэн Лян цзи). Другими словами, если искать «истинный высший принцип» и считать, что его можно найти в отрыве от конкретных предметов, то учения Конфуция и Мэн-цзы становятся абсолютно абсурдными.

Чжу Си считал, что «*дао* существует вечно» и «человек не может вмешиваться в него». За полторы тысячи лет, прошедшие от династии Хань до династии Тан, «движение неба и земли не имело конца», а «путь человека останавливался» (Чжу Вэньгун вэньцзи, гл. 36). В противовес этому Чэнь Лян указывал: «Говорить, что человек не может вмешиваться в существование и гибель *дао*,— ошибка» (Чэнь Лян цзи). Он считал, что путь человека — это путь преобразования человеком мира с помощью имеющихся у него умственных и физических сил. «Поднебесная — огромный предмет, ее можно привести в движение с помощью собственных физических сил, заставить повернуться, взяв под мышку» (Чэнь Лян цзи). В процессе преобразования мира «существование человека опирается на непрерывность», т. е. одно поколение сменяет другое, и происходит непрерывное движение вперед. Чэнь Лян отмечал, что неоконфуцианцы, говоря о *дао*, «создают *дао*, отбрасывая человека», и, если такой взгляд утвердится, придется признать, что «учение Шакьямуни не ложно» (Чэнь Лян цзи).

Окончательный вывод Чэнь Ляна — «небо и земля вечно движутся, а деятельность человека вечно не прекращается» (Чэнь Лян цзи). Следует, однако, заметить, что, хотя Чэн Лян и утверждает: «Вне неба и земли не существует ничего, что не являлось бы *дао*»,— в то же время он говорит: «Если бы человек не встал на ноги, небо и земля не смогли бы самостоятельно двигаться» (Чэнь Лян цзи). Здесь он преувеличивает значение деятельности

человека и отрицает объективный характер закономерностей в движении неба и земли.

С точки зрения Чжу Си, *дао* — это нечто возвышающееся над всеми конкретными предметами и явлениями, и это вымышленное им *дао* является «тайным указом, который передавали друг другу Яо, Шунь и Юй». Только жившие в древности «совершенномудрые и мудрые» оказались в состоянии постигнуть это *дао*. Однако при династиях Ся, Шан и Чжоу и после смерти Конфуция и Мэнцзы передача «тайного указа» от одного к другому оборвалась, и в Поднебесной не оказалось ни одного человека, который бы понимал *дао* (Чжу Вэнь-гун вэньцзи, гл. 36).

Критикуя этот взгляд, Чэнь Лян говорит: «Какой предмет в пространстве между небом и землей не обладает *дао*? Пламенеющее на небосводе солнце заливает все своим светом. Как только закрывший глаза человек откроет их, он тут же видит это. Разве на целом свете все слепые и разве не могут они все вместе видеть этот свет?» (Чэнь Лян цзи, с. 292). Здесь Чэнь Лян сравнивает *дао* с солнцем на небосводе, свет которого могут видеть все. Его можно не видеть, только закрыв глаза, когда все становится черным. Если же поднять голову и открыть глаза, сразу же увидишь, что все залито светом. Никогда не может быть такого, чтобы все живущие на свете были слепыми и не могли бы познать *дао*.

Чэнь Лян подчеркивал, что *дао* находится внутри предметов и явлений и что *дао* можно познать с целью распространения практически полезных учений и сделать так, чтобы постигнутое могло применяться на практике. Он призывал заботиться о планах развития экономики и улучшении благосостояния народа, воспитывать людей, полезных и государству и народу, «чтобы каждый человек занимался практическими делами» (Чэнь Лян цзи). Им был выдвинут тезис «искоренять бедствия Поднебесной, приносить спокойную жизнь народу, живущему в Поднебесной,— вот наша обязанность» (Чэнь Лян цзи).

Даоисты сами заявляли о себе, что они «отдают все сердце, чтобы познать природу», «изучают *дао*, чтобы любить людей», и, основываясь на этом, искали так называемое *дао* «совершенномудрых». В связи с этим Чэнь Лян категорично заявлял, что даоисты ведут пустые разговоры о «сердце и природе», «любви к людям» и фактически «обманывают друг друга, чтобы полностью уничтожить имеющееся в Поднебесной реальное, и, таким образом, способствуют исчезновению порядка во всех делах» (Чэнь Лян цзи), и все это «болтовня ученых невежд» (Чэнь Лян цзи). Такие ученые «являются людьми, не знающими связи между острым ревматизмом и болью» (Чэнь Лян цзи).

8.2. СПОРЫ МЕЖДУ ЧЭНЬ ЛЯНОМ И ЧЖУ СИ О СПРАВЕДЛИВОСТИ И ВЫГОДЕ И ОБ УПРАВЛЕНИИ, ОСНОВАННОМ НА ДОБРОДЕТЕЛИ И СИЛЕ

Восприняв учение Хань Фэя о естественной природе человека, Чэнь Лян построил на этой теоретической базе свое учение о морали и об управлении. Чэнь Лян считал, что стремление людей к обеспеченной материальной жизни представляет естественную природу человека, против которой нельзя возражать. Справедливость и выгода не являются абсолютными противоположностями. Он писал: «Отношение уха к звуку, глаза к цвету, носа к запаху, рта ко вкусу, четырех конечностей к праздности и довольству — это природа, так определено судьбой. То, что исходит от природы, представляет общее желание людей; то, что зависит от судьбы, всегда связано с установившим ее, с ним нельзя бороться» (Чэнь Лян цзи).

Он считал также, что для существования человека необходимо разрешать вопросы, связанные с одеждой, пищей и жильем, а также с мерами, принимаемыми для его безопасности. «Если хотя бы одно из этого отсутствует, в пути человека образуется пробел, а это все равно что поднять меня и бросить» (Чэнь Лян цзи). Когда хорошие правители прилагают все силы для удовлетворения материальных потребностей людей, это и есть «путь человека», великая справедливость в Поднебесной. «Поэтому императоры и правители держат наготове путь человека, чтобы установить справедливость в Поднебесной» (Чэнь Лян цзи). Таково основное содержание выдвинутого тезиса «справедливость и выгода ходят рядом».

Чэнь Лян указывал, что в процессе удовлетворения стремлений людей к материальному благополучию, для того чтобы регулировать выдвигаемые требования, правитель устанавливает систему управления, систему законов и моральные категории, требуя соблюдения их во всей Поднебесной, с тем чтобы все в Поднебесной пользовались выгодами, которые приносят эти установления. Он писал: «Поэтому Поднебесная не может сама следовать за своими желаниями, она во всем слушается того, что скажет правитель. Правитель же не может самовольно распоряжаться властью, он может только ставить ограничения в зависимости от того, что он любит и что ненавидит. Он излагает пять канонов и упорядочивает пять правил поведения, с тем чтобы вся Поднебесная пользовалась ими» (Чэнь Лян цзи).

Чэнь Лян подчеркивал, что правила поведения, наказания и награды возникают естественно и не являются чем-то появившимся по личной воле правителя. «Эти правила поведения, наказания и награды произошли от неба, а жалуемые повозки и одежды и применяемые при наказаниях ножи и пилы также не сделаны самим правителем» (Чэнь Лян цзи). Чэнь Лян утверждал, что при соблюдении правил поведения людей ожидают богатство, знатность, уважение и процветание, а при нарушении их ждут наказа-

ния, влекущие за собой гибель, угнетение и позор. Таким образом, разумные материальные требования пользуются поощрением, а в неразумных содержится предостережение. Как пишет Чэнь Лян: «При сохранении природы есть то, ради чего можно стараться, а при нарушении природы есть то, чего следует остерегаться» (Чэнь Лян цзи).

Чэнь Лян объединял «человеческие желания» с понятием высшей справедливости. Он считал, что если правитель будет проявлять свою любовь и ненависть в соответствии с интересами феодального государства, то станет награждать за пользу, приносимую общим желаниям, и наказывать за вред, причиняемый личными стремлениями, т. е. «то, что вызывает общую любовь или ненависть, правитель станет награждать или наказывать» (Чэнь Лян цзи). Если же правитель, исходя из личных побуждений, будет награждать тех, кого он любит, и наказывать тех, кого он ненавидит, то это будет его «личной радостью или гневом, но приведет к гибели государства» (Чэнь Лян цзи). Исходя из этого, Чэнь Лян высказывал порицания, говоря: «Если правитель управляет Поднебесной, исходя из личных чувств радости и гнева, то право налагать наказания и выдавать награды принадлежит только ему» (Чэнь Лян цзи). Другими словами, Чэнь Лян выступал против правителей, управляющих Поднебесной по собственной прихоти и рассматривающих право налагать наказания и раздавать награды как принадлежащие только им. Он считал, что управление Поднебесной с помощью системы наград и наказаний — «искусство правителя, опирающегося на силу», а пустые разговоры о путях правителя в отрыве от системы наград и наказаний рассматривал как «рассуждения кабинетных ученых» (Чэн Лян цзи). Совершенно очевидно, что такой взгляд был воспринят им от доциньских легистов.

Правила поведения, о которых говорит Чэнь Лян,— составная часть феодальной надстройки. Отрываясь от экономического базиса феодального общества, он объяснил появление правил поведения на основе учения о естественной природе человека, что не могло не привести к идеалистическому взгляду на историю. В то же время он настаивал на соблюдении общих и ликвидации личных интересов, распространении системы наград за добрые и наказаний за дурные поступки, выступал против правителей, рассматривающих Поднебесную как свою собственность. Все это для его времени являлось чрезвычайно смелым решением и имело прогрессивное историческое значение.

Чэнь Лян, придерживаясь взгляда, что «справедливость и выгода ходят рядом, а правитель использует добродетель и силу одновременно», критиковал рассуждения Чжу Си о регрессивном развитии истории, выраженные в положении «три династии действовали, руководствуясь исключительно высшим принципом неба, а династии Хань и Тан действовали, руководствуясь только человеческими желаниями».

Чжу Си преклонялся перед «тонкостью наставлений, которые Яо передал Шуню», а Чэнь Лян, опровергая его, говорил: «То, что разумно для древности, отличается от того, что разумно для современности, поэтому действия совершенномудрых и мудрых не охватывают всего того, что могло бы служить наставлением»,— имея в виду, что речь идет о разных эпохах, поэтому нельзя подражать «совершенномудрым». Основываясь на том, что династии Хань и Тан, «создав государство, передавали власть из поколения в поколение в течение долгого времени», Чэнь Лян отмечал: «Поэтому я, Чэнь Лян, полагаю, что таланты правителей династий Хань и Тан были необъятны и велики, что позволило им поставить созданное государство (по продолжительности существования) в один ряд с небом и землей, а люди, опираясь на них, получили возможность производить себе подобных» (Чэнь Лян цзи). Отсюда Чэнь Лян заключал, что при ханьских и танских правителях «справедливость и выгода ходили рядом, а правитель использовал добродетель и силу одновременно», что привело к неплохим результатам.

Для Чжу Си основанием порицать династии Хань и Тан служило то, что, по его утверждению, до трех династий господствовал исключительно высший принцип неба, а ханьский император Гао-ди и танский император Тай-цзун во всем руководствовались человеческими желаниями. Чжу Си пишет: «Если взять императора Гао-ди, то у него мотивы личных стремлений еще не проявились очень ярко, но в то же время нельзя сказать, что у него их не было. Что касается сердца Тай-цзуна, то, по моему мнению, в нем не было ни одной мысли, не продиктованной человеческими желаниями». В опровержение этого взгляда Чэнь Лян писал: «Секретарь (должность Чжу Си.— *Прим. перев.*) полагает, что до трех династий не было стремлений к выгоде, не было людей, стремящихся к богатству и знатности... Я же, Чэнь Лян, считаю, что с появлением человеческого сердца сразу же появились многочисленные стремления к выгоде» (Чэнь Лян цзи, с. 293).

Чжу Си заявлял: «Если говорить, что они (т. е. правители династий Хань и Тан.— *Прим. перев.*) благодаря своим способностям смогли создать государство и передавать власть в течение многих поколений и объяснять это тем, что они постигли высший принцип неба,— значит, судить об истинном и ложном на основе успехов и неудач» (Чжу Вэнь-гун вэньцзи, гл. 36). Нетрудно заметить, что подобные утверждения являются чистым идеализмом, поскольку в них подчеркиваются только мотивы действий и отрицается их результат. Со своей стороны, чтобы спасти Южную Сун от нависшей над ней гибелью, Чэнь Лян настаивал на необходимости иметь «стремления, направленные на спасение власти в сложившихся обстоятельствах», и подчеркивал значение «заслуг в искоренении смуты», т. е. твердо отстаивал взгляд на единство мотивов и результатов действий. Его тезис «справедливость и выгода ходят рядом, а правитель использует добродетель

и силу одновременно» как раз и является концентрированным выражением этого взгляда.

Подводя итог, можно сказать, что Чэнь Лян, исходя из утилитарного материализма, признавал прогресс общества при династиях Хань и Тан, а Чжу Си, исходя из идеалистического неоконфуцианства, делал вывод о регрессе при этих династиях. Высмеивая Чжу Си, Чэнь Лян писал: «Он всю жизнь настойчиво говорил о тонкости наставлений, которые Яо передал Шуню, но не смог превратить железо в золото, а поэтому неизбежно принимал серебро за железо (т. е. не мог правильно использовать факты прошлого и цитаты в канонах) и этим создал в периоде, продолжавшемся 1500 лет, огромную лакуну» (Чэнь Лян цзи).

Чжу Си, отзываясь о проповедуемом Чэнь Ляном утилитаризме, говорил: «Ученые, изучающие его, сразу же могут получить результаты», «каждый станет говорить о власти, основанной на добродетели и силе», «не станут говорить о Конфуции и Мэн-цзы», что вызывает у него «большое беспокойство» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 123). Поэтому он усердно пытался перевоспитать Чэнь Ляна с помощью идеалистического неоконфуцианства. Он призывал Чэнь Ляна отбросить тезисы «справедливость и выгода ходят рядом, а правитель использует добродетель и силу одновременно» и «овладеть собой с помощью пути, указанного последовательными конфуцианцами» (Чжу Вэнь-гун вэньцзи, гл. 36). Чэнь Лян решительно отвергал это, говоря: «Овладение собой с помощью пути, указанного последовательными конфуцианцами»,— это «не путь совершенного человека». Его идеалом было «уничтожение бедствий в Поднебесной и успокоение народа, живущего в Поднебесной», и он хотел стать героем, «опрокинувшим умом и смелостью всех современников, обладающим стремлениями, превышающими стремления, существовавшие в глубокой древности» (Чэнь Лян цзи). Однако, поскольку южносунский двор прогнил до основания, надежды Чэнь Ляна так и не осуществились, и он не был оценен.

Совершенно ясно, что учение Чэнь Ляна, смело утверждавшее идею о стремлении к материальному благополучию, впитало в себя взгляды доциньских легистов на природу человека, и, хотя из-за различия эпох и исторических условий смелость Чэнь Ляна нельзя сравнить со смелостью доциньских легистов, подобные идеи редко появлялись в китайском феодальном обществе, а высказываемые в нем взгляды можно считать прогрессивными. В то же время в своих взглядах на историю Чэнь Лян не смог выйти за пределы идеализма, считая, что история развивается циклично, «меняясь один раз за 60 лет» (Чэнь Лян цзи), и что «великие свершения и великие добродетели» ханьского императора Гао-ди и танского императора Тай-цзуна объясняются их «стремлением помочь народу» (Чэнь Лян цзи). Естественно, что это идеалистический взгляд, признающий, что историю творят герои. На этих рассуждениях лежит печать классовой ограниченности.

9. МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ Е ШИ В ТЕЗИСЕ «ЗАНИМАТЬСЯ ПРАКТИЧЕСКИМИ ДЕЛАМИ»

Е Ши (1150—1223) по прозвищу Чжэнцзэ и по псевдониму Шуйсинь — уроженец уезда Юнцзя в провинции Чжэцзян. Имел ученую степень *цзиньши*, занимал должность помощника начальника ведомства общественных работ, помощника начальника ведомства чинопроизводства и правителя области Цзянькан с совмещением должности воеводы в землях вдоль Янцзы. Когда над династией Южная Сун нависла угроза гибели, Е Ши энергично настаивал на сопротивлении *чжурчжэням* и выступал против соглашательской политики с целью достижения временного спокойствия. Он лично участвовал в борьбе против *чжурчжэней*, совершил ряд подвигов, но не получил за это никакой награды, а, наоборот, по клеветническому обвинению был освобожден от занимаемой должности. С этого времени Е Ши занялся преподавательской и литературной деятельностью в деревне Шуйсиньцунь, посвятив этому последние годы своей жизни.

В своем учении Е Ши призывал заниматься практическими делами, а не голыми теориями, добиваться полезных результатов и выступал против пустых разговоров о добродетели, природе и судьбе. Созданную им школу называют юнцзяской и ставят ее наравне с конфуцианством Чжу Си и учением о сердце Лу Цзююаня. Им написаны «Шуйсинь вэньцзи (Собрание сочинений Шуйсиня)», «Шуйсинь бецзи (Частное собрание сочинений Шуйсиня)» и «Сисюэ цзиянь сюйму (Введение к изучавшимся записям)».

9.1. МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ В ТЕЗИСЕ «ТАМ, ГДЕ ВЕЩЕСТВО, ТАМ И *ДАО*»

Е Ши считал, что Вселенная образована из вещества, а главная форма вещества — это пять первоэлементов и различные материальные тела, символически обозначаемые восемью триграммами. Он пишет: «Вещество из пяти первоэлементов заполняет все под небом, куда ни оглянись — и сразу же утыкаешься в него, ищешь его и сразу же находишь» (Сисюэ цзиянь сюйму, гл. 39). «Триграммы символизируют только восемь видов вещества и раскрывают содержание восьми видов вещества в триграммах *цянь, кунь, чжэнь, сюнь, кань, ли, гэнь* и *дуй*» (Сисюэ цзиянь сюйму, гл. 4).

Е Ши считал, что есть только пять первоэлементов и материальных тел, символически обозначаемых восемью триграммами, которые имеют материальную конкретную форму, доступную нашим органам чувств при соприкосновении с ней. Вещество, образуемое пятью первоэлементами и восемью триграммами, появляется в результате превращений единых, первоначальных частиц. Он пишет: «Небо, земля, вода, огонь, гром, ветер, горы и озера — вот восемь предметов, то, что возникает в результате действия одних и тех же частиц, в результате деления светлого и темного начал. Вначале тво-

рение, а конец — это изменения предметов, и даже совершенномудрые не знают, откуда они появляются» (Шуйсинь бецзы, гл. 5). Приведенная цитата показывает, что, по мнению Е Ши, Вселенная образуется из первоначальных частиц, что все предметы созданы из частиц и что все предметы, изменяясь, в конце концов снова превращаются в частицы.

Е Ши твердо стоял на позициях монизма, признававшего единой основой всего существующего первоначальные частицы, что являлось примитивным материализмом, и выступал против неоконфуцианцев, считавших, что в начале возникновения Вселенной существовал только таинственный великий предел. Он говорил: «В «И-цзине» говорится о великом пределе, суть которого, по мнению современных ученых, таинственна. На самом же деле в содержании великого предела нет ничего таинственного, а «И-цзин» только раскрывает содержание восьми видов вещества».

Кроме того, Е Ши считал, что единые частицы делятся на темные и светлые, а затем «из-за взаимного трения и взаимного подавления происходят изменения, порождающие все предметы». Он указывал: «Основа *дао* в одном, но образуется оно в двух, поэтому, как говорили в древности, *дао* всегда делится на два. Форма всех предметов двойственна, например свет и тьма, твердое и мягкое, покорное и непокорное, лицевое и оборотное, четное и нечетное, разъединение и соединение, основа и уток, правила и законы» (Шуйсинь бецзи, гл. 5). Противоречия — всеобщее явление, они «во всех предметах». В этих рассуждениях есть элементы диалектики.

Соединяя примитивный идеализм и примитивную диалектику, Е Ши анализировал отношения между веществом и закономерностями. Он считал, что все, заполняющее пространство между небом и землей, является веществом. Единое вещество имеет различную форму, которая определяется природой явлений и предметов. Однако в различных явлениях и предметах есть одно общее, а именно закономерности их развития. Е Ши пишет: «Имеющее форму в пространстве между небом и землей — это предметы; все они едины, но обладают различиями, и этим определяется характер вещества; пусть предметы различны, но то, что они не утрачивают того, что делает их едиными,— это высший принцип вещества» (Шуйсинь бецзи, гл. 5). Предметы связаны друг с другом, претерпевают многочисленные изменения, свободно соединяются и разъединяются один с другим, и это происходит потому, что «присущий им высший принцип не может быть нарушен» (Шуйсинь бецзи, гл. 5), т. е. всё присущее предметам и явлениям определяется закономерностями.

Отсюда, говоря об отношениях между веществом и *дао* (высший принцип), Е Ши пишет: «Там, где вещество, там и *дао*», «без знания *дао* нельзя познать вещество, без знания вещества нельзя постигнуть *дао*» (Сисюэ цзиянь сюйму, гл. 47). Этим Е Ши утверждает неотделимость вещества от *дао* и то, что, если сущест-

вуют предметы и явления, появляются и их закономерности. Без знания закономерностей развития предметов и явлений не постигнуть их сущности, а без понимания сущности предметов и явлений нельзя знать и закономерностей. Е Ши считал, что поскольку *дао* неотделимо от предметов и явлений, поэтому нет никаких оснований для утверждения неоконфуцианцев о независимом существовании природы, судьбы и морали в отрыве от явлений и предметов. Он пишет: «Природа, судьба и мораль не существуют независимо от покинутых ими предметов» (Шуйсинь бецзи, гл. 7).

Исходя из идеи о неделимости вещества и *дао*, Е Ши выдвигает тезис «заниматься практическими делами и не заниматься голой теорией», который является отличительной особенностью его материалистической философии. По его словам, неоконфуцианцы, ведя пустые разговоры о человеколюбии и справедливости, пренебрегают полезностью, в связи с чем возник порочный стиль, выражающийся в увлечении голой теорией и пренебрежении к практическим вопросам. Е Ши указывает: «Человеколюбивый, добиваясь справедливости, не думает о выгоде, постигший *дао* не подсчитывает свои заслуги. На первый взгляд их слова привлекательны, но, если присмотреться к ним, они совершенно непродуманны» и являются лишь «пустой, бесполезной болтовней». Он считал необходимым «предоставлять людям выгоду», и «тогда смысл *дао* засияет» (Шуйсинь бецзи, гл. 23).

В связи с этим Е Ши выдвигает положение: «При желании познать великую истину ее следует искать в общих желаниях; при желании совершать великие дела следует укрепиться в твердом мнении» (Дополнение к «Шуйсинь бецзи»). Выражения «общие желания», «совершить великие дела» указывают на требование «заниматься практическими делами и не заниматься голыми теориями». Он писал: «Если много читающий не знает, как употребить прочитанное, то его занятия бесполезны; если пишущий не в состоянии научить, как поступать, его занятия также бесполезны; если совершается благородный поступок, не согласующийся с великой истиной, то, несмотря на его благородство, он бесполезен; если утвердиться в намерении, но не осуществить его в заботах о происходящем, хотя намерение и человеколюбиво, оно бесполезно» (Е Ши цзи). Здесь снова «употребление прочитанного» и «великая истина», о которых говорит Е Ши, совпадают по своему существу с его тезисом «заниматься практическими делами». Подчеркивание значения тезисов «научить, как поступать» и «заботиться о происходящем» нацеливает на занятие практическими делами и направлено против пустых разговоров. В связи с этим Е Ши указывает на порочность тезиса «истощать сердце для познания природы», выдвинутого Мэн-цзы, который привел к отрицательным результатам, ибо появилось «много пустых мыслей и мало реальной силы» (Сисюэ цзиянь сюйму, гл. 14).

Е Ши считал, что в условиях, когда династия Южная Сун нашла приют в одном из уголков страны, наиболее важным делом

и наиболее твердым стремлением должны стать «месть за два императорских кладбища» и освобождение «утерянной половины своих земель» (Шуйсинь бецзи, гл. 15). Ясно, что философия Е Ши, требовавшая заниматься практическими делами, способствовала успеху борьбы с *чжурчжэнями*.

Основываясь на философских взглядах, требовавших заниматься практическими делами, Е Ши критиковал неоконфуцианство, заявляя, что, «хотя в нем имеются тонкие и глубокие рассуждения, оно стремится представить характер человека нерушимым, но это тоже пустые разговоры» (Шуйсинь бецзи, гл. 10). Е Ши считал, что после мирных переговоров с *чжурчжэнями* в Шаосине неоконфуцианцы не только доказывали, что «заключение мира на основе родства есть не только подтверждение истинности учения о природе и судьбе», но и нападали на настаивающих «мщением смыть позор» и выставляли их как «главных и больших преступников, уничтожающих установленные небом этические нормы поведения, разрушающих моральные принципы отношений между людьми» (Сисюэ цзиянь сюйму, гл. 43). Опровергая подобные утверждения, Е Ши говорил об этих людях как о ничего не делающих, занимающихся только разговорами о древности неоконфуцианцах: «Они не думают о различиях между варварами и китайцами, не разбираются в принципах покорности и мятежа, не говорят о вражде и позоре», а «только стараются возвеличить себя, ставя себя наравне с династиями Сун, Ци, Лян, и Чэнь» (Шуйсинь бецзи, гл. 10).

9.2. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ В ТЕЗИСАХ «ЗНАНИЯ ОБРАЗУЮТСЯ ОТ СОЕДИНЕНИЯ ВНУТРЕННЕГО И ВНЕШНЕГО» И «ПУСКАТЬ СТРЕЛЫ ИЗ ЛУКА В ЦЕЛЬ»

Е Ши считал, что источником происхождения знаний являются объективные предметы и явления. Он пишет: «Приход знаний во всех случаях — результат постижения сущности предметов. Если есть что-то, чего не знаешь, это во всех случаях происходит из-за того, что я не вступил в союз с предметом» (Шуйсинь бецзи, гл. 7). Хотя здесь Е Ши повторяет тезис из «Дасюэ», а именно: что «после постижения существа предметов приходит знание»,— однако он дал ему материалистическое объяснение. «Если полезное в предмете не использовать как полезное для себя, радость останется радостью предмета, веселье — весельем предмета... если хотя бы на мгновение исчезает предмет, радость и гнев, скорбь и веселье будут всегда оставаться такими и не смогут быть использованы сами собой. Их употребление для себя наносит вред предметам, но нанесение вреда предметам — это и нанесение вреда себе. Это и называется познанием сущности предметов» (Шуйсинь бецзи, гл. 7).

Смысл цитаты в том, что человеческое познание должно отражать объективные предметы и явления. Чувства радости, гнева,

скорби и веселья вызываются у человека объективными явлениями и предметами. Необходимо бороться против подмены объективных явлений и предметов субъективными взглядами. Если не поступать так, значит, мешать получению правильных знаний об объективных предметах и явлениях, что не позволит достигнуть цели познания. В связи с этим Е Ши утверждает, что «благородный человек не может ни на мгновение отрываться от предметов» (Шуйсинь бецзи, гл. 7), т. е. человеческое познание ни на минуту не может отрываться от объективных предметов и явлений.

Рассуждая дальше, Е Ши указывал, что источником познания является практический опыт. Он писал: «Поэтому видевший много изделий становится искусным мастером, видевший много методов лечения — искусным лекарем, видевший все, а затем сам делающий так, как другие, не совершает промахов, погрязши в старине, и добивается успехов в соответствии с истиной» (Шуйсинь бецзи, гл. 12). Только использование опыта, накопленного при многократном изготовлении изделий, позволяет стать хорошим мастером, только наблюдения за многочисленными способами лечения позволяют стать хорошим лекарем, только после всесторонних наблюдений и дальнейшего личного применения увиденного на практике можно понять закономерности предметов и явлений и добиться хороших результатов.

Е Ши считал, что существует два вида познания. К первому он относил познание от увиденного и услышанного, приобретаемое с помощью органов зрения и слуха, о котором говорит: «Знания, достигнутые без размышлений, с помощью органов зрения и слуха, входят снаружи и образуются внутри». Ко второму виду знаний он относит знания, приобретаемые с помощью ума, в результате обдумывания в сердце, о которых он говорит: «Обдумывание называется мудростью, она выходит изнутри, а образуется снаружи». Е Ши указывает: «Знание образуется от соединения внутреннего и внешнего», т. е. соединение знаний от услышанного и увиденного со знаниями, полученными с помощью ума, образуют всестороннее знание. Так, он говорит: «Среди древних не было никого, кто бы не соединял внутреннее и внешнее, чтобы стать совершенномудрым. Поэтому Яо и Шунь, обладающие многочисленными добродетелями, ставили на первое место мудрость» (Сисюэ цзиянь сюйму, гл. 14). Говоря о достижении всестороннего знания, Е Ши особо подчеркивал, что познание начинается с увиденного и услышанного. Это положение выдвигалось им в противовес идеалистическому неоконфуцианству, которое говорило исключительно о природе сердца и пренебрегало знаниями от увиденного и услышанного. Е Ши писал: «В новое время распространяют учение, что природа сердца понимает все и почти отбрасывают увиденное и услышанное, считая, что оно не может накапливать добродетели» (Шуйсинь вэньцзи, гл. 29).

Е Ши выдвигал положение, что для того, чтобы определить истинность или ложность всеобщего принципа для всего находя-

щегося под небом, необходимо основываться на предметах и явлениях. Он говорил: «При желании найти приемлемое решение о всеобщем принципе находящегося под небом необходимо тщательное исследование явлений и предметов, и только после этого не будет ошибок» (Шуйсинь вэньцзи, гл. 29). Любая теория должна проходить проверку в объективной реальности. «Без проверки на делах все высказывания не соответствуют действительности. Без проверки на изделиях все истины не получат распространения. Высокие рассуждения, противоречащие действительности, совершенно недопустимы» (Шуйсинь бецзи, гл. 5). Исходя из принципа, что теоретические рассуждения должны соответствовать объективной реальности, Е Ши делает вывод что в случае несоответствия подобные теоретические рассуждения неверны.

Отсюда Е Ши выдвигает положение о методе достижения познания, сравнивая его со стрельбой из лука по цели. Он пишет: «Рассуждения, основанные на этом, подобны стрельбе из лука по цели. Производится ли стрельба с расстояния ста или более пятидесяти *бу*, необходимо сначала установить цель, а затем натянуть тетиву и выпустить в нее стрелу. Поэтому лук и стрела подчиняются цели, а не цель подчиняется луку и стреле» (Шуйсинь бецзи, гл. 15). Поэтому совершенно несостоятельны «современные учения», уподобляющиеся стрельбе из лука при отсутствии мишени.

9.3. КРИТИКА ИДЕАЛИСТИЧЕСКОГО НЕОКОНФУЦИАНСТВА В ОБЛАСТИ ЕГО ИДЕЙНЫХ ИСТОЧНИКОВ

Еще одной особенностью философии Е Ши является пронизывающий ее критический дух. Говоря об этом, Чэнь Чжэньсунь, живший при династии Сун, писал: «За исключением Конфуция, среди древних и современных мыслителей, принадлежавших к различным школам и оставивших, в зависимости от имеющихся знаний, свои сочинения, не было ни одного, который бы избежал его критики» (Сисюэ цзиянь сюйму, приложение 2). Особенно много внимания уделял Е Ши критике конфуцианских школ, созданных Цзы-сы и Мэн-цзы, учений Лао-цзы, Чжуан-цзы и буддизма.

Прежде всего Е Ши отрицал утверждения, согласно которым «в новое время Цзэн-цзы лично передал учение Конфуция». Он указывал совершенно ясно, что «пронизывающий все учение Конфуция» тезис «если однажды сдержать себя и вернуться к правилам поведения, тогда Поднебесная обратится к человеколюбию» означает «сдержать себя, чтобы отдать себя до конца другим», но Цзэн Цань (Цзэн-цзы) объяснял его как «стать преданным и великодушным», т. е. поставил себя на место предмета (выдал личное мнение за взгляд Конфуция). Ошибка Цзэн-цзы в том, что он «не опирался на подлинный смысл, который имели в виду древние, а сделал догадку, основанную на ограниченном мнении», именно ту

что Цзэн-цзы передал учение о *дао* в своем понимании, и нельзя полагать, что он принял учение Конфуция о *дао* и передавал его» (Сисюэ цзиянь сюйму, гл. 13).

Получил ли Цзэн-цзы подлинное учение Конфуция? Нет. Е Ши указывает: «Мэн-цзы впервые выдвинул учение об истощении сердца для понимания природы человека, в котором сердце с презрением относится к ушам и глазам» (Сисюэ цзиянь сюйму, гл. 74). Это учение открыло неоконфуцианству дорогу, идя по которой оно выдвинуло положение «главой над всем является только природа сердца», что привело к плохим результатам, выразившимся в «появлении многих пустых мыслей, имеющих малую подлинную силу, в широком распространении основанных на догадках знаний, дававших мало результатов при их обобщении, в то время как учение о том, что знание образуется от соединения внутреннего и внешнего, существовавшее со времен Яо и Шуня, оказалось заброшенным» (Сисюэ цзиянь сюйму, гл. 14). В этой цитате Е Ши показывает, что учения Цзы-сы и Мэн-цзы были заимствованы неоконфуцианством. Отрицая, что школы Цзы-сы и Мэн-цзы занимают ортодоксальное, главенствующее положение в конфуцианстве, Е Ши фактически отрицал ортодоксальность идеалистического неоконфуцианства.

Лао-цзы говорил: «Вещи возникли в хаосе и родились прежде неба и земли». Критикуя это высказывание, Е Ши говорит: «Следует заметить, что начиная с древности совершенномудрые создавали учения, центром которых являлись небо и земля, они обучали других, следуя законам неба и земли... Не было никого, кто говорил бы о *дао* до появления неба и земли. Официальные лица, не разобравшись досконально в этом вопросе, стали отбирать на службу чиновников, основываясь на ложном учении, а чиновники отвечали им этим же ложным учением» (Сисюэ цзиянь сюйму, гл. 47). Чжу Си утверждал: «До появления неба и земли в конце концов все же существовал высший принцип» (Чжу-цзы юйлэй, гл. 1). Таким образом, критика учения о существовании *дао* до появления неба и земли фактически являлась критикой учения о существовании высшего принципа до их появления.

Другим идейным источником неоконфуцианства при двух династиях Сун являлось буддийское учение. Весьма примечательно, что Е Ши вскрыл факт, что неоконфуцианство представляет конгломерат конфуцианских школ, созданных Цзы-сы и Мэн-цзы и учений буддизма и Лао-цзы. Е Ши писал: «Во времена, когда наша династия наслаждалась покоем, особенно сильно распространилось учение секты Чань, одновременно действовали конфуцианство и буддизм, что привело к слиянию ложных учений... Когда появились Чжоу Дуньи, Чжан Цзай и два Чэна, они сами заявляли, что уже давно связаны с буддийским учением и учением Лао-цзы, а вскоре стали говорить о том, что их «учение существовало издавна»... Когда же они стали пропагандировать в более позднее время свое учение, то в это время широкое распространение получили

новые учения и странные рассуждения Цзы-сы и Мэн-цзы, стремившиеся опровергнуть главные положения буддизма и показать достоинства собственного учения» (Сисюэ цзиянь сюйму, гл. 49).

Говоря о неоконфуцианстве, распространявшем учение буддизма и Лао-Цзы, Е Ши подчеркивал: «Нанесенные им потери и утраты привели к тому, что Срединное государство стало становиться варварским, спокойному существованию стала угрожать гибель, от которой нет спасения» (Сисюэ цзиянь сюйму, гл. 50). Кроме того, Е Ши совершенно определенно указывал, что неоконфуцианство в лице двух Чэнов и др. «широко использует свое учение, но само не знает его». Представители неоконфуцианства «сами сидят на больных местах Будды и Лао-цзы» и тем не менее, прикрываясь чужим именем, заявляют: «Мы усиленно рассуждаем об учениях Будды и Лао-Цзы, чтобы прославить учение совершенномудрого, а это вызывает только скорбь» (Сисюэ цзиянь сюйму, гл. 50).

Е Ши, основываясь на учениях конфуцианства, Лао-цзы и буддизма, вскрыл идейные источники неоконфуцианства и подверг последнее аналитической критике, что дало предварительный материал Ван Фучжи для всесторонней, глубокой критики сунского и минского неоконфуцианства. Однако в теоретическом отношении критика Е Ши не была достаточно глубокой. Он выступал против различных конфуцианских школ, но в то же время принимал ортодоксальное учение Конфуция и выставлял его как учение «совершенномудрого», заявляя, что «оно смогло возникнуть одновременно с небом и землей и сможет исчезнуть только вместе с ними» (Сисюэ цзиянь сюйму, гл. 50). Совершенно очевидно, что в силу исторической и классовой ограниченности Е Ши критиковал конфуцианство с позиций конфуцианства и в конце концов так и не смог выйти за рамки старых шаблонов.

10. СУБЪЕКТИВНО-ИДЕАЛИСТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ ВАН ШОУЖЭНЯ О СЕРДЦЕ

Ван Шоужэнь (1472—1528) по прозвищу Боань и по псевдониму Янмин родился в уезде Юйяо провинции Чжэцзянь и происходил из бюрократической землевладельческой семьи. Состоя на службе, дослужился до должности помощника начальника палаты цензоров. В молодые годы изучал учение сунских конфуцианцев о постижении истины путем изучения сущности предметов и уделял много внимания сочинениям Чжу Си. Придерживаясь утверждения последнего, что в каждой травинке, в каждом дереве заключен высший принцип, он в течение семи дней изучал сущность бамбука, но ничего не добился, а, наоборот, заболев, свалился от усталости. В дальнейшем, после длительных размышлений, он неожиданно «понял истину» о том, что изучать сущность предметов в поисках высшего принципа бесполезно, подлинная истина

может быть достигнута только в результате «внутренней самопроверки, и искать ее следует внутри себя». После этого он стал последователем субъективно-идеалистического учения Лу Цзююаня о сердце и в какой-то мере развил его.

На политической арене деятельность Ван Шоужэня выразилась прежде всего в подавлении крестьянского восстания в южной части района Цзянси и восстания национальных меньшинств в районах Гуйчжоу и Гуанси. Он создавал «ополчения» из вооруженных отрядов землевладельцев, ввел систему круговой поруки в каждых десяти дворах, повсеместно делал «обращения», расширял систему образования с целью внушить необходимость соблюдения феодальных законов и моральных норм. Ван Шоужэнь говорил: «Разбойников в горах легко разбить, трудно разбить разбойников в сердце» (Ван Вэньчэн-гун цюаньшу, гл. 4), считая, что для спасения от нависшей над феодальным обществом опасности необходимо укреплять господство феодальных идей. Именно достижению этой реакционной цели служило субъективно-идеалистическое учение Ван Шоужэня о сердце. Работы Ван Шоужэня собраны в «Ван Вэньчэн-гун цюаньшу (Полном собрании сочинений Вана, носящего титул Вэньчэн-гун)», где в разделе «Чуаньсилу (Записки о передаче усвоенного)» выражены его собственные философские взгляды.

10.1. СУБЪЕКТИВНО-ИДЕАЛИСТИЧЕСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ В ТЕЗИСАХ «ВНЕ СЕРДЦА НЕТ ПРЕДМЕТОВ», «ВНЕ СЕРДЦА НЕТ ВЫСШЕГО ПРИНЦИПА»

Восприняв и развив субъективно-идеалистическое мировоззрение Лу Цзююаня, основанное на тезисах «Вселенная — это и есть мое сердце» и «сердце — это и есть высший принцип», Ван Шоужэнь считал, что человеческое сердце — сущность Вселенной и что нет ничего, чего бы сердце, являющееся сущностью, не вмещало в себя. Он пишет: «Человек — это сердце всех предметов, находящихся в пространстве между небом и землей; сердце — это хозяин всех предметов между небом и землей; поскольку сердце достигает неба, то оно включает в себя все предметы, находящиеся между небом и землей» (Ван Вэньчэн-гун цюаньшу, гл. 6).

Идя еще дальше, Ван Шоужэнь говорит: «Вне сердца нет предметов, вне сердца нет явлений, вне сердца нет высшего принципа, вне сердца нет справедливости, вне сердца нет добра» (Ван Вэньчэн-гун цюаньшу, гл. 4). Он рассматривал все предметы, явления и законы в мире природы и в человеческом обществе вплоть до различных моральных категорий как производное от сердца, а это чистейший субъективный идеализм и солипсизм.

В чем суть утверждения Ван Шоужэня о том, что «вне сердца нет предметов»? При доказательстве этого утверждения он исходит из тезиса «там, где находится мысль, там и предметы». Он

пишет: «Распорядителем тела является сердце, а то, что исходит от сердца, есть мысль»; «где находится мысль, там и предметы, если мысль направлена на служение родителям, то служение родителям становится предметом»; «если мысль направлена на слова и поступки, то слова и поступки становятся предметами, поэтому некоторые и говорят, что вне сердца нет и высшего принципа и вне сердца нет предметов» (Ван Вэньчэн-гун цюаньшу, гл. 1). Ставя с ног на голову подлинные отношения между бытием и сознанием, Ван Шоужэнь объективно существующие и независимые от «мысли» человека «предметы» рассматривает как «местонахождение мысли», а «мысль», являющуюся отражением объективных предметов и явлений, относит к «исходящей от сердца». Таким образом, он превращает «мое сердце» в распорядителя всеми предметами во Вселенной.

Поступки человека подчинены его воле, но Ван Шоужэнь, преувеличивая значение человеческой воли, абсолютизирует ее, что приводит его к заключению: «Вне сердца нет предметов».

Как же «предметы» создаются «сердцем»? Отвечая на этот вопрос, Ван Шоужэнь выдвигает положение «предметы — это дела» (Ван Вэньчэн-гун цюаньшу, гл. 2), стирая, таким образом, границу между «мыслью» и «предметом». «Предметы» существуют объективно, «дела» субъективны, деятельность объективна, и эти два понятия различны по своей сущности. В то же время они связаны друг с другом, человек через деятельность (дела) вызывает связь между субъективным и объективным и ощущает их существование. Однако, ставя все с ног на голову, Ван Шоужэнь заявляет, что сердце человека через деятельность (дела) вызывает существование всех предметов. Выдвигая тезис «предметы — это дела», Ван Шоужэнь, исходя из того, что деятельность человека является сознательной, безмерно преувеличивает значение воли и считает, что все, о чем думает человек, означает существование вещи, о которой он думает, а это чистый волюнтаризм и идеализм.

Далее для доказательства, что «вне сердца нет предметов», Ван Шоужэнь использует положение «существующее ощущается». В последней части работы «Чуаньси лу» он пишет: «Учитель гулял в Наньчжэне. Один из его друзей, указывая на росшие на скалах цветы и деревья, спросил: «Под небом нет предметов вне сердца, но эти цветы и деревья сами распускаются и сами увядают в глухих горах, какое отношение они имеют к моему сердцу?» Учитель ответил: „До тех пор пока ты не видел этих цветов, они, как и твое сердце, пребывали в безмолвии. Когда ты пришел и увидел эти цветы, сразу же понял вид цветов, отсюда ясно, что эти цветы не вне твоего сердца“». Из этого рассказа следует, что цветы существуют только потому, что человек видит их, а когда человек не будет видеть цветов, они исчезнут и не будут более существовать. Эти утверждения полностью совпадают с утверждением Беркли, что «существовать — значит,

быть воспринимаемым». Софистика идеалистической философии Ван Шоужэня в том, что «ощущение принимается не за связь сознания с внешним миром, а за перегородку, стену, отделяющую сознание от внешнего мира,— не за образ соответствующего ощущению внешнего явления, а за „единственно сущее“»[1].

Исходя из субъективно-идеалистической предпосылки «вне сердца нет предметов», Ван Шоужэнь неизбежно должен был прийти к солипсизму. Он, совершенно не стесняясь, пишет: «Мой рассудок — распорядитель над духами в небе и душами умерших на земле. Если бы под небом не было моего рассудка, кто бы увидел высоту неба? Если бы на земле не было моего рассудка, кто бы увидел глубину земли?.. Если оторвать мой рассудок от душ умерших, духов и всех предметов на небе и на земле, то на небе и на земле не было бы душ умерших, духов и всех предметов» (Ван Вэньчэн-гун цюаньшу, гл. 3). Подобная идеалистическая софистика, ставящая все с ног на голову, никак не позволяет свести концы с концами, а поэтому один из учеников Ван Шоужэня спросил: «Души умерших, духи и все предметы на небе и на земле существуют с глубокой древности, почему же, если исчезнет мой рассудок, их не станет?» Ван Шоужэнь ответил: «Посмотри на умершего, его рассудок рассеялся, и где сейчас его предметы, находящиеся на небе и на земле?» (Ван Вэньчэн-гун цюаньшу, гл. 3). Софистика Вана Шоужэня, выразившаяся в жульнической подмене тезиса и в ответе не на заданный вопрос, полностью вскрывает абсурдность субъективного идеализма. То, что до появления человека на небе и земле существовали предметы, и то, что после смерти человека все предметы по-прежнему будут существовать,— это объективная истина, которую не может опровергнуть ни рассудок Ван Шоужэня, ни рассудок кого-либо другого. Выдвинутый им тезис «рассудок — это мой распорядитель» только лишний раз показывает, что «идеализм — это поповщина».

Поскольку Ван Шоужэнь отрицал объективную реальность существования материального мира, вполне логично, что он должен был отрицать и объективность «высшего принципа» в явлениях и предметах. Он пишет: «Сердце — это и есть высший принцип» (Ван Вэньчэн-гун цюаньшу, гл. 4); «высший принцип всех предметов и явлений не выходит за пределы моего сердца» (Ван Вэньчэн-гун цюаньшу, гл. 2). Выступая против взглядов Чжу Си, выраженных в тезисе «приближаться к предметам для постижения высшего принципа», Ван Шоужэнь считал, что в этом случае «сердце и высший принцип разъединяются и становятся двумя». Пытаясь докопаться до сути, он спрашивает: «Если искать высший принцип в каждом явлении, в каждом предмете, это все равно, что спрашивать у своих родителей о высшем принципе сыновнего почитания. Если спрашивать о высшем принципе сы-

[1] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 46.

новнего почитания у своих родителей, разве тогда высший принцип сыновнего почитания в моем сердце? А может быть, он в теле моих родителей? Допустим, что он в теле моих родителей, тогда после их смерти в моем сердце сразу же исчезнет высший принцип сыновнего почитания... По аналогии с этим примером так же обстоит дело и с высшим принципом всех предметов и явлений, отсюда понятно, что деление сердца и высшего принципа на два неверно» (Ван Вэньчэн-гун цюаньшу, гл. 2).

Во-первых, необходимо отметить, что под «высшим принципом» Ван Шоужэнь имеет в виду не закономерности в каких-то предметах и явлениях, а «высший принцип неба», т. е. трансцендентные нормы феодальной морали. Он пишет: «Сущность сердца в том, что оно с самого начала являлось высшим принципом неба, в нем с самого начала не было ничего противоречащего правилам поведения» (Ван Вэньчэн-гун цюаньшу, гл. 1). Он также говорит: «Положения высшего принципа неба называются правилами поведения. Эти правила, проявляясь вовне, вызвали появление пяти постоянных норм поведения, соблюдаемых во всех действиях» (Ван Вэньчэн-гун цюаньшу, гл. 7).

Во-вторых, исходя из положения, что после смерти родителей исчезает высший принцип сыновней почтительности, Ван Шоужэнь пытается доказать, что высший принцип во всех явлениях и предметах не существует вне моего сердца, а это тоже идеалистический софизм. Как учит исторический материализм, общественное бытие определяет общественное сознание, а общественное сознание — это отражение общественного бытия, причем общественному сознанию присуща относительная самостоятельность. Так называемый принцип сыновней почтительности к родителям выражает феодальные моральные представления и с этой стороны отражает отношения в феодально-родовом обществе. В связи с этим нельзя говорить, что «сердце, обладающее сыновней почтительностью,— это и есть сердце, обладающее высшим принципом сыновней почтительности».

С другой стороны, поскольку сознание отстает от бытия, после ликвидации феодальных общественных отношений феодальный принцип сыновней почтительности к родителям не может сразу исчезнуть из сознания людей. Однако Ван Шоужэнь, ухватившись за относительную самостоятельность сознания, односторонне преувеличивает и абсолютизирует сознание, принимая часть за целое, подменяя общее единичным, отождествляет высший принцип сыновней почтительности к родителям с высшим принципом всех явлений и предметов и таким образом доказывает, что высший принцип в явлениях и предметах является не присущим, а трансцендентно существующим в сердце человека. В результате, утверждая, что сердце охватывает в себе не только предметы, но и высший принцип, Ван Шоужэнь отрицает материальность объективного мира и объективный характер существования предметов и явлений.

В-третьих, тезисы Ван Шоужэня «сердце — это и есть высший принцип», «вне сердца нет предметов» и «вне сердца нет высшего принципа» являются не только продолжением субъективно-идеалистических взглядов Мэн-цзы и Лу Цзююаня, но и отдают дань уважения взглядам секты Чань. Например, он пишет: «Необходимо иметь сердце, обладающее истинной сыновней почтительностью»; «сердце, обладающее истинной сыновней почтительностью,— это корень, а все остальные многочисленные условия — это ветви и листья. Необходимо прежде всего иметь корень, а затем уже ветви и листья» (Ван Вэньчэн-гун цюаньшу, гл. 1). Это высказывание полностью совпадает с высказываниями буддийского монаха Шэнь-сю, который в сочинении «Гуаньсинь лунь» писал: «Сердце — корень всех законов. Все законы рождаются в сердце. Если суметь понять сердце, все поступки станут безупречными. Это подобно большому дереву, ветви, цветы и плоды которого зависят от корня».

10.2. ОБСКУРАНТИЗМ ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ В ТЕЗИСАХ «ДОСТИГАТЬ ПРИРОДНОГО ЗНАНИЯ» И «ЕДИНСТВО ПОЗНАНИЯ И ДЕЙСТВИЯ»

Поскольку Ван Шоужэнь признает, что сердце — сущность Вселенной, а высший принцип всех предметов и явлений — в моем сердце, поэтому его теория познания основана не на познании внешних, объективно существующих предметов и явлений, а на познании внутреннего, собственного сердца. Это сердце он называет также «природным знанием». Ван Шоужэнь пишет: «Природное знание — сущность сердца» (Ван Вэньчэн-гун цюаньшу, гл. 2). Что же такое «природные знания»? Природные знания — это врожденная способность различать истинное и ложное, доброе и дурное. Ван Шоужэнь говорит: «Сердце, различающее истинное и ложное, знающее без раздумий, умеющее без учения,— это и есть природное знание» (Ван Вэньчэн-гун цюаньшу, гл. 2).

Ван Шоужэнь дает многосторонние объяснения понятию «природные знания», и в частности такие: «природные знания — высший принцип неба в сердце человека», «природные знания в моем сердце — это и есть то, что называют высшим принципом неба» (Ван Вэньчэн-гун цюаньшу, гл. 2); «природные знания — распорядитель всеми предметами на небе и на земле; природные знания — это сверхъестественное, занимающееся творением. Это сверхъестественное родило небо и землю, создает души умерших и императоров, все выходит из него, и поистине среди предметов нет равных ему» (Ван Вэньчэн-гун цюаньшу, гл. 3). К природным знаниям он относил и врожденные феодальные моральные принципы, такие, как «видя отца, естественно знать о сыновней почтительности, видя старшего брата, естественно знать долг младшего брата, видя отъезд ученого в деревню,

естественно испытывать к нему сочувствие. Все это и есть природные знания» (Ван Вэньчэн-гун цюаньшу, гл. 2). Хотя Ван Шоужэнь много говорит об определении смысла природных знаний, однако основное содержание предлагаемых объяснений сводится к двум значениям. Первое состоит в том, что они выражают сущность субъективного идеализма, второе — в том, что они выражают трансцендентные феодальные моральные нормы, причем между первым и вторым значением существует единство.

По мнению Ван Шоужэня, «все предметы на небе и на земле проявляются и обращаются в природном знании, и разве бывает такое, чтобы существовал какой-нибудь предмет вне природного знания?» (Ван Вэньчэн-гун цюаньшу, гл. 3). Отсюда вывод: познание — это самовникание в природные знания. «Необходимо вникать в собственное сердце и не прибегать к поискам знания на стороне, тогда они будут получены» (Ван Вэньчэн-гун цюаньшу, гл. 1). Если познание представляет вникание в собственные природные знания, к чему тогда учиться? Ван Шоужэнь отвечает: «Сердце — высший принцип, учение — изучение этого сердца, ищущий старается найти это сердце. Мэн-цзы говорил, что при учении нет другого пути, как только искать упущенное сердцем» (Ван Вэньчэн-гун цюаньшу, гл. 2).

Ван Шоужэнь полагал, что «услышанное и увиденное — это не что иное, как использование природных знаний», в связи с чем призывал к отказу от знаний, получаемых от увиденного и услышанного, говоря, что «поэтому природные знания не задерживаются на увиденном и услышанном и не смешиваются с увиденным и услышанным», считая, что «размышления появляются в природных знаниях», поэтому «то, о чем думаешь, то, о чем беспокоишься, может быть только высшим принципом неба, и нет ничего другого, что могло бы вызвать думы и беспокойства» (Ван Вэньчэн-гун цюаньшу, гл. 2).

Можно заметить, что, с одной стороны, Ван Шоужэнь отрицает познание объективных предметов и явлений, а с другой — сводит познание к самопознанию природных знаний, отвергает знания, полученные от увиденного и услышанного, и перечеркивает рациональные знания, заявляя, что, «помимо природных знаний, нет других знаний» (Ван Вэньчэн-гун цюаньшу, гл. 2). Этим отрицается роль познания, что является чистейшим обскурантизмом.

Ван Шоужэнь считал, что природные знания «обширны и справедливы», они «не бывают недобрыми», являются общим достоянием всех людей, но они не могут «не загрязняться стремлениями к материальному благополучию, поэтому необходимо учиться, чтобы удалять грязь» (Ван Вэньчэн-гун цюаньшу, гл. 10). Учиться необходимо только для того, чтобы избавиться от заблуждений, вызываемых стремлениями к материальному благополучию, и для восстановления истинной основы природных знаний. В связи с этим Ван Шоужэнь создал учение о «достижении природных

знаний». Он говорит: «Для достижения природных знаний... необходимо, чтобы действительно имелось дело, вызывающее знание, поэтому знание обязательно достигается путем постижения сущности предмета. Предмет — это дело, всегда, когда возникает мысль, имеется вызвавшее ее дело; дела, в которых присутствует мысль, называются предметом. Постижение — это исправление, оно означает исправление неправильного, чтобы вернуть его к правильному. Исправление неправильного означает удаление дурного, а возвращение к правильному означает возвращение неправильного к доброму» (Ван Вэньчэн-гун цюаньшу, гл. 26).

Таково идеалистическое толкование положения о стремлении к получению знаний путем постижения сущности вещей, и оно основывается на двух положениях: во-первых, на том, что предметы или дела, о которых говорит Ван Шоужэнь,— это не объективные предметы и явления, существующие независимо от сознания, а выражение сознания; во-вторых, на том, что под постижением сущности вещей Ван Шоужэнь имеет в виду постижение только сердца. «Постижение сущности вещей — это постижение вещей, находящихся в сердце, постижение вещей, находящихся в мысли, постижение вещей, находящихся в знании» (Ван Вэньчэн-гун цюаньшу, гл. 2).

Ван Шоужэнь понимает постижение как исправление, поэтому постижение сущности вещей — это исправление сердца, т. е. в конце концов он сводит все к устранению из сердца дурного и установлению доброго, к отказу от желаний и сохранению высшего принципа неба. Подлинный смысл распространявшегося Ван Шоужэнем учения о «достижении природных знаний» заключается в требовании от трудящихся масс отказаться от личных желаний, преодолеть мысли о сопротивлении, отказаться от борьбы за право на существование, строго соблюдать принципы морали класса землевладельцев, что позволяло осуществить поставленную им реакционную цель — «разбить разбойников в сердце». Именно в этом и выражается классовая сущность философии Ван Шоужэня.

В противовес учению Чжу Си, утверждавшего, что «знания сначала, действия потом», Ван Шоужэнь выдвигает тезис «единство познания и действия». Он пишет: «Мэй-янь (Чжу Си) говорит: то, что должны изучать люди,— это только сердце и высший принцип. Хотя сердце в теле главное, на самом деле оно управляет высшими принципами во всей Поднебесной; хотя высший принцип рассеян во всех делах, на самом же деле он не выходит за пределы сердца одного человека. Поскольку сердце и делится, и соединяется, поэтому это учение неизбежно приходит к ложному выводу, что сердце и высший принцип составляют два понятия». «Отделять сердце от поиска высшего принципа вовне — значит, отделять знание от действия. Искать высший принцип в моем сердце,— это мудрое учение о единстве познания и действия» (Ван Вэньчэн-гун цюаньшу, гл. 2).

Учение Ван Шоужэня о единстве познания и действия — чистейший субъективный идеализм. Во-первых, Ван Шоужэнь считал, что познание — это и есть действие, а действие — это и есть познание, отрицая разницу в сущности этих двух понятий. Он пишет: «Истинность и правильность знаний — в действии, а четкое сознание и тщательное исследование действий — в знаниях, значения знаний и действий нельзя разделять, но учения более позднего времени разделяли их значение, что нарушает единство знаний и действий, поэтому и появилось учение об их единстве и совместном действии» (Ван Вэньчэн-гун цюаньшу, гл. 2). «Если говорить о знании, то само собой подразумевается и действие, в котором оно присутствует; если говорить о действии, то сами собой подразумеваются знания, в которых оно присутствует» (Ван Вэньчэн-гун цюаньшу, гл. 2). Соединение знания и действия в одно, смазывание границы между знанием и действиями, отрицание единства противоположностей в знании и действии — это одна из особенностей его теории познания.

Во-вторых, учение о единстве знания и действия построено на положении, что знание определяет действие. Ван Шоужэнь пишет: «Знание — главная мысль, руководящая действием, действие — это то, над чем работает знание; знание — начало действия, действие — завершение знания» (Ван Вэньчэн-гун цюаньшу, гл. 1). Это означает, что источником действия является знание, а действие — результат знания; знание — начало действия, а действие — это оформление знания. Одним словом, действие определяется знанием.

В-третьих, цель Ван Шоужэня, распространявшего учение о единстве знания и действия, состояла в том, чтобы убедить людей, что если где-либо возникает какая-то мысль, за этим последует «разгром разбойников в сердце». Он говорил: «Ныне я говорю о единстве знания и действия только для того, чтобы люди поняли, что там, где возникает какая-нибудь мысль, это будет рассматриваться как действие. Если в месте, где возникла мысль, произойдет недоброе, подобная недобрая мысль должна быть подавлена до самых корней, чтобы недоброе в мыслях не могло скрыться в умах людей. Вот цель созданного мной учения» (Ван Вэньчэн-гун цюаньцзи, гл. 3). Принимая появление мысли за действие, Ван Шоужэнь тем самым рассматривает знание как действие, а неосуществленное действие, отказ от действия рассматривает как знание.

Стремясь доказать, что знание — это действие, Ван Шоужэнь пишет: «В сочинении «Да сюэ» указывается, что отношение человека к знанию и действию подобно любви к красивому, подобно отвращению к дурному запаху». Ви́дение красивого относится к знанию, любовь к красивому относится к действию. Когда видишь красивое, заранее сам знаешь, что оно красиво, а не наоборот, что оно красиво только после того, как увидел его; обоняние дурного запаха относится к знанию, а отвращение к дурному за-

паху — к действию. Когда ощущаешь дурной запах, заранее сам испытываешь к нему отвращение, а не наоборот, что он становится отвратительным только после того, как почувствуешь его» (Ван Вэньчэн-гун цюаньшу, гл. 1). Это означает, что способность ценить красоту является знанием, а любовь к красоте — это действие; способность чувствовать дурной запах относится к знанию, а отвращение к дурному запаху — это действие. Способность видеть красоту и любовь к красоте, способность ощущать дурной запах и отвращение к дурному запаху появляются одновременно, поэтому знание и действие соединены в одно.

Любовь сердца к красоте и отвращение к дурному Ван Шоужэнь рассматривал как действие, и здесь знание является действием. Чувства сердца, любящего красоту или питающего отвращение к дурному, выражают отношение человека к объективным явлениям и предметам, относятся к деятельности мышления и являются побудительной силой, вызывающей мышление, но не связанной с реальными поступками человека. Принимая знание за действие, Ван Шоужэнь рассматривает проявление мысли как действие, и это делается для того, чтобы предупредить возникновение еще не случившегося, подавить в зародыше любую мысль, не соответствующую феодальным взглядам на высший принцип неба, человеческие желания и личные побуждения. Он пишет: «Непременно хочу, чтобы в этом сердце был только чистый высший принцип неба и не было бы ни малейшего человеческого желания, ибо если не принять мер защиты заблаговременно, то победить, когда ростки уже появятся, невозможно» (Ван Вэньчэн-гун, гл. 2). Только такие радикальные меры могли дать возможность для достижения поставленной им политической цели «уничтожить разбойников в сердце».

Идеалистические взгляды Ван Шоужэня на вопросы, связанные с трактовкой отношения знания и действия, заслуживают резкой критики, но некоторым его суждениям присущи и рациональные моменты. Например, для того чтобы отвергнуть тезис Чжу Си «знание сначала, действие потом», он говорит: «Хорош или плох вкус пищи, можно узнать, лишь положив пищу в рот; как можно, не положив пищу в рот, заранее знать, хороша или дурна она на вкус?» «Ухабы и ровные места на дороге можно узнать, только лично проехав по дороге, как можно не проехав по дороге, заранее знать об ухабах и ровных местах?» (Ван Вэньчэн-гун цюаньшу, гл. 2). Хотя Ван Шоужэнь и доказывает единство знания и действия, тем не менее, судя по приведенному высказыванию, в котором он подчеркивает примат действия над знанием, из его суждения можно сделать и материалистические выводы.

Ван Шоужэнь нападал также на широко распространенные в его время тезисы «не действовать, а говорить об учении», «не действовать, а говорить о постижении высшего принципа» и подчеркивал важность действия. Он писал: «Обучаясь стрельбе из

лука, необходимо натянуть лук, положить стрелу, а когда лук будет натянут до отказа, выпустить стрелу в цель; при изучении книг необходимо разложить бумагу, взять кисть, положить дощечку для письма и обмокнуть кончик кисти в тушь. Среди всех существующих в Поднебесной наук нет ни одной, о которой можно сказать, что ее можно изучить без действия». «Поэтому нельзя добиваться знаний без действия, нельзя без действия постигнуть высший принцип» (Ван Вэньчэн-гун цюаньшу, гл. 2). Это в определенной степени подчеркивает принцип, требующий обучения, чтобы затем применять выученное на практике. И здесь тоже есть здоровые мысли.

Однако, если говорить в целом, субъективно-идеалистическая философия Ван Шоужэня была предназначена для спасения феодального общества от грозящих ему опасностей, поэтому в конце династии Мин она заняла на какое-то время главенствующее положение и играла реакционную роль, подрывая революционный боевой дух народа. Философские идеи Ван Шоуженя явились важным идейным источником для «философии твердых действий» Чан Кайши.

11. АНТИНЕОКОНФУЦИАНСКИЕ МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ ВАН ТИНСЯНА

Ван Тинсян (1474—1544) по прозвищу Цзыхэн и псевдониму Цзюнь-чуань родился в уезде Ифын провинции Хэнань. Будучи чиновником, занимал должности левого главного цензора в палате цензоров, начальника военного ведомства и по совместительству старшего пестуна наследника престола. Находясь на службе, вел смелую борьбу с влиятельными чиновниками-евнухами, но, провинившись перед евнухом Лю Цзином, был уволен с занимаемой должности. В связи с попытками ограничить произвол евнуха Ляо Пэна, управлявшего районом Шэньси, был посажен в тюрьму по ложно сфабрикованному обвинению. Когда власть оказалась в руках Янь Суна, при котором широко распространилось взяточничество, Ван Тинсян представлял императору доклады, в которых бесстрашно осуждал это явление.

Ван Тинсян занимался изучением естественных наук и музыки. По астрономии он написал «Суйча као (Исследование по прецессии)» и «Сюаньхунь као (Исследование о небе);» в области сельскохозяйственных наук им написано предисловие к сочинению «Циминь яошу (Необходимое искусство для простого народа)»; в области музыки — «Люйчи као (Исследование мер длины для настройки на нужный музыкальный ряд)» и «Люйлюй као (Исследование ступеней хроматического звукоряда)», состоящее из 13 глав. Успехи в изучении естественных наук оказали непосредственное влияние на формирование его материалистических взглядов.

Работы Ван Тинсяна собраны в «Ван-ши цзяцзан цзи (Собра-

ние сочинений из домашнего книгохранилища г-на Вана)» и в «Нэйтай цзи (Собрание сочинений цензора)». Во входящих в эти сочинения работах «Шэньянь», «Яшу», «Хэнцзюй лици бянь» и в 14 главах работы «Да Хэбочжай цзаохуа лунь (Ответы на учение о сотворении мира, созданное в кабинете Хэбочжай)» излагаются его основные философские идеи.

11.1. МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД НА ПРИРОДУ В ТЕЗИСЕ «КОРЕНЬ ВЫСШЕГО ПРИНЦИПА В ПЕРВОНАЧАЛЬНЫХ ЧАСТИЦАХ»

Восприняв материалистические взгляды монистического учения Чжан Цзая о первоначальных частицах, Ван Тинсян вел непримиримую борьбу с идеализмом двух Чэнов, Чжу Си, Лу Цзююаня и Ван Шоужэня по проблемам философского истолкования явлений природы и в области теории познания. Живший в середине периода правления династии Мин, твердо стоявший на позициях материалистической философии и всячески способствовавший ее распространению, Ван Тинсян является важной промежуточной фигурой между Чжан Цзаем и Ван Фучжи.

Развивая идеи Чжан Цзая о том, что «великая пустота — это первоначальные частицы», Ван Тинсян рассматривал частицы как единственную материальную сущность, как источник происхождения всех предметов. Он пишет: «Внутри и снаружи неба всё — частицы, в земле тоже частицы, полное и пустое в предметах — всё частицы, которые, пронизывая всё вверху и внизу, являются субстанцией творения» (Шэньянь, гл. Даоти), ясно указывая, что частицы — сущность всех предметов во Вселенной. Это свидетельствует о том, что монистическое учение Ван Тинсяна ведет начало от Чжан Цзая, но стоит выше его учения.

Ван Тинсян утверждал, что до образования неба и земли существовала только абсолютная, или великая, пустота, заполненная первоначальными частицами. Он пишет: «До образования неба и земли была только абсолютная пустота, пустота — это великая пустота, заполненная первоначальными частицами» (Яшу, гл. 1). По его мнению, частицы — «предмет, искони присущий великой пустоте» (Яшу, гл. 1), они не занесены в нее извне. Поэтому «частицы неотделимы от пустоты, а пустота неотделима от частиц» (Яшу, гл. 1). Частицы и пустоту нельзя разделять, поэтому абсолютной пустоты не существует. «Над первоначальными частицами нет предметов» (Яшу, гл. 4), т. е., помимо частиц, во Вселенной нет ничего другого. «Частицы — это семена формы, а форма — изменение частиц» (Да Хэбочжай цзаохуа лунь), т. е. частицы — источник происхождения всех видимых предметов, а видимые предметы появляются на свет путем превращений частиц. Отсюда Ван Тинсян делает вывод: «В первоначальных частицах заключено все сущее» (Да Хэбочжай цзаохуа лунь), а источник, «из которого рождаются все предметы на

небе и на земле», заключен во «взаимном воздействии частиц» (Шэньянь, гл. Даоти), т. е. во взаимодействии темных и светлых частиц, порождающем изменения.

Ван Тинсян указывал также, что частицы беспредельны, они «не имеют начала и не имеют конца» (Шэньянь, гл. Даоти), т. е. у них не было начала и не будет конца. «Частицы собираются и рассеиваются, но не уничтожаются и не размножаются» (Шэньянь, гл. Даоти), т. е. меняется только форма частиц, в то время как сами частицы нельзя уничтожить или создать. В качестве примера он приводит воду, которая при нагревании превращается в пар, и дерево, которое при сгорании превращается в пепел, что свидетельствует не только о том, что частицы собираются и рассеиваются, не рождаются и не уничтожаются, но и о том, что общее количество частиц до и после собирания и рассеивания «никогда не сокращается» (Шэньянь, гл. Даоти). Это формулировка тезиса о неуничтожимости материи.

Основываясь на материалистическом взгляде на природу, построенном на монистическом учении о частицах, Ван Тинсян критикует сунское идеалистическое неоконфуцианство. В первую очередь он подвергает критике взгляды Чэн И, считавшего, что «*дао* управляет частицами». Чэн И говорил: «Темное и светлое начала — это частицы, поэтому темное и светлое начала — это *дао*». Критикуя этот взгляд, Ван Тинсян пишет: «Это не согласуется с основным положением», т. е. с положением о том, что «над первоначальными частицами нет предметов, нет *дао*, нет высшего принципа» (Яшу, гл. 1). Только при наличии первоначальных частиц возможны непостижимые изменения, только при наличии темного и светлого начал возможны изменения всех предметов на небе и на земле и присущих им закономерностей. За пределами первоначальных частиц не существует *дао*, обладающего духовной сущностью и распоряжающегося движением и изменениями первоначальных частиц. *Дао*, оторванное от частиц,— всего лишь «пустое название», лишенное всякой сущности. Оно не существует, и как оно может, то двигаясь, то останавливаясь, рождать темные и светлые частицы?

Далее Ван Тинсян подвергает критике взгляды Чжу Си, выраженные в тезисах «до появления неба и земли в конце концов существовал высший принцип» и «корень частиц в высшем принципе». Он считал, что «все высшие принципы выходят из частиц и что нет подвешенного в воздухе, независимого высшего принципа. Творение происходит от бытия к небытию, от небытия к бытию, но эти частицы постоянно существуют, никогда не исчезая» (Тайцзи бянь). Это означает, что высший принцип зависит от частиц, нет высшего принципа, оторванного и независимо существующего от частиц. Великая природа непрерывно меняется, переходя от бытия к небытию от небытия к бытию, но частицы существуют постоянно и не меняются.

Ван Тинсян указывал также, что «высший принцип рожда-

ется в частицах», «корень высшего принципа — в частицах, и он не может самостоятельно существовать» (Хэнцюй лици бянь). Утверждение, что «корень частиц рождается в высшем принципе», «бессвязен и ставит все вверх ногами» (Тайцзи бянь) и является «абсолютно ни на чем не основанном рассуждением» (Хэнцюй лици бянь).

Разоблачая лживость неоконфуцианства, Ван Тинсян говорит: «Сунские конфуцианцы заявляют, что до образования неба и земли существовал только высший принцип», но это не какая-то новая концепция, а всего лишь «учение с измененной внешностью, повторяющее учения Лао-цзы, Чжуан-цзы и буддизма». Он пишет: «Современные конфуцианцы заявляют, что высший принцип рождает частицы, а это есть повторение мысли Лао-цзы, говорившего, что *дао* родило небо и землю» (Шэньянь, гл. Даоти), но Лао-цзы «опрокинул мнимое и реальное» (Шэньянь, гл. Усин), т. е. исказил подлинные отношения между *дао* и частицами. Ван Тинсян отмечает также, что «первоначальная природа», о которой говорит Чжу Си, вытекает из буддийского тезиса «основная природа способна к чудесному прозрению». В связи с этим он пишет: «Учитель Чжу говорит, что первоначальная природа стоит выше имеющих форму частиц, на самом же деле этот взгляд пришел к нему из буддийского учения, считавшего, что основная природа способна к чудесному прозрению» (Яшу, гл. 2). Ван Тинсян не только критиковал неоконфуцианство, но и вскрыл его связь с буддизмом и учением Лао-цзы, причем его критике был присущ высокий боевой дух.

11.2. ПРИМИТИВНАЯ ДИАЛЕКТИКА В ПОНЯТИИ «ПРЕВРАЩЕНИЕ ЧАСТИЦ»

Ван Тинсян считал, что первоначальные частицы движутся и изменяются. Причина «начала неба и земли... в превращениях частиц» (Шэньянь, гл. Даоти). Движение и изменения первоначальных частиц вызываются взаимодействием присутствующих в них противоположностей, темного и светлого начал. Ван Тинсян пишет: «С появлением частиц в великой пустоте появились темное и светлое начала». Если говорить о частицах, то выражением темного и светлого начал являются «холод и жара, день и ночь, вдох и выдох и т. д.», а если говорить о форме, она выражена в «небе и земле, мужчине и женщине, самце и самке» (Шэньянь, гл. Даоти). От взаимодействия темных и светлых частиц происходят превращения и рождаются все предметы. Ван Тинсян говорит: «Поэтому чистые, светлые частицы в великой пустоте под влиянием темных частиц при первом превращении образовали солнце, звезды, гром и молнию, при следующем превращении образовали луну, облака, дождь и росу, так появились семена, из которых возникли вода и огонь. С появлением воды и огня начались испарения и сгущения, от чего родилась земля». С по-

явлением земли «не было ни одного предмета, который бы не воспользовался этим и не стал на ней жить» (Шэньянь, гл. Дао-ти). Объяснение Ван Тинсяном причин, вызывающих движение и изменения предметов и явлений, исходя из имеющихся внутренних противоречий в предметах и явлениях, свидетельствует о наличии в его учении элементов примитивной диалектики.

Далее, Ван Тинсян считал, что частицы бывают темными и светлыми, они неотделимы друг от друга и природа явлений и предметов определяется тем, какие из частиц, темные или светлые, играют главенствующую роль. О первоначальных частицах он говорит: «В рождаемых от их превращений предметах есть темное и светлое начала, которые также неразделимы; одни частицы становятся второстепенными, другие процветают и становятся хозяевами предмета» (Да Хэбочжай цзаохуа лунь). Это означает, что все предметы, представляя одно, делятся на два, но существующие в них противоречия неделимы. Между противоречивыми сторонами нет равновесия, более сильное из них (процветающее) определяет природу явлений и предметов. Например, если темное начало подавляет светлое, то при достижении предела происходит изменение и поднимается ветер. Если подавляющая сила велика, дует сильный ветер, а если мала — легкий. Летом не бывает сильных ветров потому, что в это время светлое начало сильно и темное начало не может подавить его. Если светлое начало прячется в темном, издаются громкие звуки в виде грома. Несильные удары грома показывают, что светлое начало еще недостаточно глубоко вошло в темное, а сильные говорят о том, что оно уже глубоко проникло внутрь. Зимой не услышать звуков грома из-за того, что темное начало преобладает, а светлое начало не может проявить себя в действии (Шэньянь, гл. Цяньюнь).

Говоря о «постоянстве» и «изменениях», Ван Тинсян критикует неоконфуцианцев за выдвигаемые ими метафизические тезисы «*дао* одно и неизменно», «высший принцип один, но передается всем». Он пишет: «В пространстве между небом и землей частицы непрерывно порождают живое, но сами остаются постоянными и неизменными» (Яшу, гл. 1), т. е. Ван Тинсян считал, что непрерывно живущие первоначальные частицы и «постоянны», и «неизменны». Объясняя это положение, он говорит: «То, что возникает случайно, изменяемо и непостоянно» (Шэньянь, гл. Цяньюнь). Под «постоянным» Ван Тинсян имеет в виду «имеющее постоянный порядок», т. е. постоянные закономерности в явлениях и предметах. Например, изменения, связанные со «сменой четырех сезонов года, установление жары и холода», вызываемые «наступлением и отступлением солнца», «не могут быть резко изменены» (Шэньянь, гл. Цяньюнь). Так называемые «изменения» — это внезапно возникающие явления. Летом, например, при дождливой погоде бывает иногда холодно, а зимой при

25—413

ясной погоде случается, что наступает тепло (Шэньянь, гл. Цяньюнь).

Неоконфуцианцы считали, что «частицы меняются, а *дао* одно и не меняется», прибегая к софистической увертке, что-де «*дао* само по себе *дао*, а частицы сами по себе частицы», резко разделяя эти два понятия. Критикуя подобные взгляды, Ван Тинсян говорит: «Есть частицы — значит, есть и *дао*, меняются частицы — меняется и *дао*». Другими словами, частицы и *дао* неотделимы. Поскольку *дао* выражает закономерности в предметах и явлениях, то «нет ничего более великого, чем превращения в небе и на земле; солнце, луна, звезды и созвездия заходят, затмеваются и падают; гром, ветер и дождь внезапно ударяют и быстро проносятся; горы, реки, моря и каналы рушатся и истощаются; трава, деревья и насекомые распускаются, засыхают и превращаются». В делах людей бывают «расцвет и падение, приобретения и потери». Все эти явления «изменчивы и непостоянны», как же можно говорить, что *дао* не меняется с момента своего возникновения? Ван Тинсян считал, что «в частицах есть постоянное и непостоянное», поэтому и в *дао* частиц также «есть изменяемое и неизменяемое». Если рассматривать *дао* как неизменяющееся с момента его появления, то этого «недостаточно, чтобы полностью и всесторонне выразить его» (Яшу, гл. 1).

Неоконфуцианцы утверждали, что «все, имеющее форму в пространстве между небом и землей, разрушается, не дряхлеет лишь один высший принцип». Отклоняя эти утверждения, Ван Тинсян считал их «словами глупцов» и указывал, что «высший принцип» «не имеет формы и вещества», поэтому о нем нельзя говорить, что он дряхлеет или не дряхлеет. История человечества меняется. От добровольной уступки престола перешли к ссылкам и казням, а затем власть стали захватывать представители других фамилий, «колодезная система» землевладения рухнула, межи распахали и появилась свободная купля-продажа земли. Систему пожалованных владений аннулировали и установили систему деления страны на округа и уезды. Все это свидетельствует о том, что «то, что делали в прошлом, не может делаться и в последующем, то, что подходило для древности, не может подходить для современности». Высший принцип в делах и явлениях есть «применение разумного в зависимости от времени». Высший принцип, существовавший в прошлом, похож на «чучело собаки» и не имеет никакого значения, но не означает ли это, что он дряхлеет и разрушается? (Яшу, гл. 2). Во взглядах на социальную историю Ван Тинсян твердо придерживался принципов примитивной диалектики, выраженных в требовании «из высшего принципа применяется разумное в зависимости от времени», и отрицал метафизические утверждения о том, что «не дряхлеет лишь один высший принцип».

Неоконфуцианец Чжу Си утверждал, что «великий предел

рассеивается и создает все предметы, в каждом из предметов есть великий предел», выражая этим мысль, что единый высший принцип распределен в различном. Ван Тинсян указывал: «Говорить, что каждый из предметов получил частицу великого предела, еще можно, но говорить, что в каждом из них великий предел в целом, нельзя». Он пишет: «Превращения первоначальных частиц образуют все предметы, каждый предмет, получив первоначальные частицы, рождается», т. е. первоначальные частицы представляют «одно», если же исходить из утверждения «бесчисленное количество предметов неодинаково», то все предметы становятся «различными» (Яшу, гл. 1). Связь между первоначальными частицами и высшим принципом, по мнению Ван Тинсяна, в том, что «небо имеет высший принцип неба, земля имеет высший принцип земли, человек имеет высший принцип человека, предметы имеют высший принцип предметов», но «между всеми существует различие». Отсюда он утверждал, что «если частицы едины, то един и высший принцип, если частиц десятки тысяч, то и высших принципов десятки тысяч» (Яшу, гл. 1). Таким образом, отношения между «одним» и «различным» представляют единство противоположностей. Ван Тинсян пишет: «Если знать о разделении в различном, следует искать единство высшего принципа; если знать о единстве высшего принципа, следует искать его присутствия в различном» (Шаньянь, гл. Цзошэн), т. е. для того, чтобы увидеть различное, необходимо понять общее, но это отнюдь не означает метафизическое тождество «одно — это все, все — это одно». Отсюда Ван Тинсян критически замечает: «Современные конфуцианцы утверждают только, что высший принцип один, но забывают, что высших принципов десятки тысяч, и в этом их односторонность» (Яшу, гл. 1).

Диалектические идеи Ван Тинсяна способствовали проведению реформ в прогнившей системе управления. Он говорил: «Длительное существование законов обязательно приводит к злоупотреблениям, злоупотребления обязательно требуют перемен, перемены нужны для спасения от злоупотреблений» (Шэньянь, гл. Юйминь). Однако он считал, что лучшей формой изменений в обществе являются постепенные перемены. Однажды кто-то его спросил: «Есть ли главное в переменах?» Ван Тинсян ответил: «Постепенность. Рождение весны не видят, но дни удлиняются, как убывает осень, не видят, но дни укорачиваются, в этом великий смысл постепенности!» (Шэньянь, гл. Юйминь). Он был сторонником постепенных эволюционных изменений и не признавал качественных, заявляя, что, «только взвесив, сколько получится пользы и вреда, можно приступать к изменению того, что приносит слишком большую пользу или вред» (Шэньянь, гл. Юйминь). Здесь он отходит от принципов диалектики.

Ван Тинсян говорит также: «То, что видят на протяжении тысячелетий начиная с древности и не замечают, что оно не меняется, связано с тем, что частицы имеют продолжительность

своего существования во времени. Если человек не похож на своего отца, он похож на свою мать; пройдет несколько поколений, и он обязательно приобретет тождественный с его предком облик, частицы возвратят ему основу» (Шэньянь, гл. Даоти). Ван Тинсян тонко подметил передачу наследственных признаков через поколение и явление атавизма в процессе биологического развития, а сравнительно устойчивые, передаваемые по наследству факторы рассматривал как «определенность частиц». «Приобретение тождественного с предком образа» он объяснял тем, что «частицы возвращают основу», т. е. отрицал биологические изменения и развитие.

11.3. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ В ТЕЗИСАХ «БОЛЬШЕ ОБРАЩАТЬСЯ К НАХОДЯЩЕМУСЯ ВОВНЕ», «БЫТЬ ТЩАТЕЛЬНЫМ ВНУТРИ», «ИЗУЧАТЬ РАЗЛИЧНЫЕ ВЫСШИЕ ПРИНЦИПЫ», «ПРИМЕНЯТЬ НА ДЕЛЕ»

В теории познания Ван Тинсян твердо стоял на материалистических позициях. Он писал: «Разум — самое совершенное из находящегося внутри, увиденное и услышанное — богатство, лежащее снаружи. Если не видеть и не слышать высшего принципа вещей, даже величайший мудрец не сможет найти и познать его. Если закрыть младенца, когда его еще носят на руках, в темном помещении, исключить для него соприкосновение с предметами и выпустить, когда он вырастет, он не сможет различить даже повседневно употребляемые предметы, так что же говорить о небе и земле?! Если нет никакой путеводной нити, разве можно узнать и понять изменения, происходившие в Поднебесной в древности и происходящие в настоящее время?» (Яшу, гл. 1). Это означает, что познающий субъект должен обязательно соприкасаться с предметами и явлениями внешнего мира с помощью органов чувств и только после этого может родиться знание. Если не видеть и не слышать о «высшем принципе предметов», то даже «величайший мудрец» не сможет познать его. Если младенца закрыть в темной комнате и не позволять ему вступать в контакты с внешними предметами, то, выросши, он не сможет различить даже повседневно употребляемые предметы, а о знании закономерностей в движении неба и земли и изменениях, происходивших в древности и происходящих в настоящее время, нечего и говорить. Ясно, что Ван Тинсян считал, что познание рождается из чувственного опыта, и отрицал трансцендентное познание.

Ван Тинсян правильно отмечал, что познавательные способности человека, связанные с увиденным, услышанным и мышлением,— это свойства, присущие ушам, глазам, сердцу и другим жизненным органам, без которых не было бы познания. «Уши

могут слышать, глаза могут видеть, сердце может думать, и все это присуще ушам, глазам и сердцу; без ушей, глаз и сердца разве можно слышать, видеть и думать?» (Яшу, гл. 1). Ван Тинсян считал, что познание — это соединение услышанного, увиденного и мышления. «Ведь то, что совершенномудрые считали знанием,— это только соединение размышлений с увиденным и услышанным» (Яшу, гл. 1). Способность к мышлению обязательно должна опираться на увиденное и услышанное, и только в этом случае она может сыграть свою роль. «Ведь сердце — это ничем не омраченный разум, который, сталкиваясь с чем-либо, обязательно с помощью острого зрения и чуткого уха вникает в дела людей, после чего его способности становятся еще выше» (Шилун шуюань сюэбянь).

Теория познания Ван Тинсяна в целом может быть охарактеризована двумя фразами: «больше обращаться к находящемуся вовне и быть еще более тщательным внутри; изучать различные высшие принципы и еще более старательно применять их на деле». Первая фраза затрагивает вопросы, связанные с чувственным и рациональным познанием, а вторая — с познанием и практикой. Говоря о чувственном и рациональном познании, Ван Тинсян настаивал на необходимости приобретения широкого эмпирического знания и еще большем внимании к глубокому мышлению. Он говорил: «Если услышанное и увиденное ушами и глазами умело использовать, этого достаточно для расширения сердца, а если неумело использовать, это приведет к сужению сердца. Расширение и сужение сердца... зависят только от того, производился или нет поиск высшего принципа в увиденном и услышанном» (Шэньянь, гл. Цияньвэнь). Правильное использование чувственных знаний расширяет, а неправильное — ограничивает значение мышления. Возникающие различия объясняются только одним — участвовало ли мышление в «поисках высшего принципа» после приобретения чувственных знаний или нет. В связи с этим Ван Тинсян добавляет: «Если есть что-то непознанное в сути дела, это означает, что сердце не размышляло над его оценкой, поэтому самое главное в знании зависит от размышлений» (Шэньянь, гл. Цяньсинь).

Говоря об отношениях между знанием и практикой, Ван Тинсян утверждает: «При усвоении учений особенно ценно применение их на деле», т. е. при разработке теоретических вопросов необходимо применять теорию на практике, о чем он говорит: «Знание и действие выдвигаются одновременно» (Шэньянь, гл. Сяоцзун). Внимание к практике — одна из особенностей теории познания Ван Тинсяна.

В истории китайской философии Ван Тинсян одним из первых выдвинул «практику» как категорию теории познания. Он подчеркивал определяющую роль практики в получении знания и считал «настоящими знаниями» только такие, которые получены и проверены на практике. В связи с этим Ван Тинсян

писал, что человек, обученный за закрытыми дверями «искусству управлять судном», может рассказать все: как надо держать руль, как грести кормовым и боковыми веслами, как ставить парус, как натягивать канаты,— но, когда судно попадет в стремительный горный поток, «ветер и вода лишат его умения», а «водовороты спутают его знания», и в этих случаях дело всегда кончается крахом (Шилун шуюань сюэбянь). Отсюда Ван Тинсян метко замечает: «Объяснить одно дело — значит, совершить одно дело, совершить одно дело — значит, узнать одно дело, а это и есть настоящее знание» (Ван-ши цзя цзанцзи, К Сюэ Цайэру).

Кроме того, он писал: «Если человек знает, что владение Юэ находится на юге, он должен лично посетить Юэ, после чего будет знать Юэ и сможет точно рассказать об имеющихся там горах, реках, природных условиях, дорогах и городах» (Ван-ши цзя цзанцзи, К Сюэ Цайэру). Только лично посетив Юэ, приобретенные там знания об имеющихся горах, реках и природных условиях можно назвать настоящими знаниями.

Ван Тинсян полагал, что «корень» развития и изменений предметов и явлений лежит в «делах» (Шэньянь, гл. Сяоцзун), он присущ предметам и явлениям, и о нем «нельзя рассказать, а необходимо участвовать в нем» (Шэньянь, гл. Сяоцзун). Этот корень можно понять не из пустых разговоров, а лишь «на практике» и «в учении». Например, «искусством управления судном», если его только «объяснять», а не постигать «в плаваниях по рекам и озерам», нельзя овладеть. В связи с этим Ван Тинсян заявлял о необходимости «применять усилия на практике, проверять человеческие дела на опыте» (Ван-ши цзя цзанцзи, К Сюэ Цайэру). Из этого утверждения следует, что практика — основа познания, а это, несомненно, важное достижение древней теории познания.

Основываясь на материалистической теории познания, Ван Тинсян критиковал оторванное от эмпирических знаний и мышления положение «знание от доброй природы человека», выдвигавшееся Чжан Цзаем, двумя Чэнами и Чжу Си. Он пишет: «Увы! Это секта Чань! Они совсем не думают. Они совершенно не знают, что обдумывание, услышанное и увиденное обязательно должны пройти через ум моего сердца, и это есть естественная взаимозависимость внешнего и внутреннего. Разве «знания от доброй природы человека» отличаются чем-нибудь от знаний младенца, закрытого в темной комнате? Во всем учение секты Чань вводит именно таким образом людей в заблуждение» (Яшу, гл. 1). В этой связи Ван Тинсян говорит, что неоконфуцианство, подобно буддизму, не понимает, что познание достигается в результате соединения внутреннего и внешнего, т. е. соединения «размышлений с увиденным и услышанным». Оторванные от эмпирических знаний и мышления «знания о доброй природы человека» ничем не отличаются от знаний «закрытого в темном поме-

щении младенца». Подобным образом учение буддизма во всех случаях вводит людей в заблуждение.

Далее, Ван Тинсян выступал против объективного идеализма двух Чэнов и Чжу Си, выраженного в тезисе «широко объяснять для достижения знаний», и субъективного идеализма Лу Цзююаня и Ван Шоужэня, выраженного в тезисе «стремиться к пустоте и спокойствию для воспитания сердца». Он писал: «Современным ученым присущи два порока: один — пустые занятия широкими объяснениями, другой — стремление к пустоте и спокойствию для сохранения чистоты сердца». Призывы двух Чэнов и Чжу Си «широко объяснять» подобны «изучению искусства управлять судном за закрытыми дверями», а требования Лу Цзююаня и Ван Шоужэня «стремиться к пустоте и спокойствию для сохранения чистоты сердца» ведут к отрыву от общества и превращают в младенца, «не соприкасающегося с людьми и не учащегося у них» (Шилун шуюань сюэбянь). Их объединяет одно: «все они не прилагают усилий на практике и не проверяют человеческие дела на опыте» (Ван-ши цзя цзанцзи, К Сюэ Цайэру). Рассуждать о знаниях в отрыве от практики — значит, «приходить к пустоте, лишенной содержания, и неправильным выводам, и если не к созерцанию, которому учит секта Чань, то к ерунде» (Шилун шуюань сюэбянь).

В теории познания, как и во взглядах на природу, Ван Тинсян твердо стоял на позициях материализма и развивал его, открыв путь Ван Фучжи для критической оценки созданной в древности теории познания. Однако из-за классовой ограниченности он не смог полностью разорвать путы неоконфуцианства. Например, он пишет: «Смысл *дао* — высший принцип неба в сердце». Он считал, что «ученые должны накапливать добродетели, чтобы заполнить ими свое сердце», что «высший принцип неба наполняет все, нигде, даже в самом малом, нет его недостатка» (Шэньянь, гл. Цяньсинь), а способом постижения высшего принципа считал «очищение сердца и сокращение желаний, достижение чистоты и спокойное раздумье» (Яшу, гл. 1). Он до небес превозносил учение Конфуция, заявляя, что «учение Конфуция одинаково по объему с великим пределом, по величине равно небу и земле» (Яшу, гл. 1), и, наоборот, учения, противоречащие конфуцианству, рассматривал как «еретические» (Юй Пэн Сяньчэн лунь сюэшу), а это свидетельствует о глубоком влиянии на воззрения Ван Тинсяна ортодоксальных конфуцианских взглядов.



Философские идеи в конце династии Мин и в начале династии Цин

1. ФИЛОСОФИЯ В КОНЦЕ ДИНАСТИИ МИН — НАЧАЛЕ ДИНАСТИИ ЦИН И ОСОБЕННОСТИ ПРОИСХОДИВШЕЙ ФИЛОСОФСКОЙ БОРЬБЫ

Годы с конца династии Мин и до начала династии Цин поистине были такими, когда «рушилось небо и раскалывалась земля». В середине правления династии Мин феодализм начал клониться к упадку, феодальные производственные отношения стали серьезно задерживать развитие производительных сил, в результате чего на тысячах *ли* появились опустевшие, заброшенные земли, отмечались многочисленные случаи людоедства. Развитие товарного хозяйства привело к зарождению внутри самого феодального общества ростков капитализма. Согласно имеющимся историческим записям, при династии Мин в эру правления Вань-ли в Сучжоу «из-за закрытия красильных мастерских по округе разбрелось несколько тысяч красильщиков, а из-за закрытия ткацких мастерских — еще несколько тысяч человек» (Мин Шэнь-цзун шилу. Правдивые записи о деяниях императора династии Мин Шэнь-цзуна, гл. 361). Это показывает, что в рассматриваемый период начала развиваться кустарная промышленность. В период между эпохами правления Цянь-лун и Цзя-цин в ткацко-прядильном ремесле в районе Нанкина «количество станков превышало 30 тыс. единиц» (Описание уездов Шанюань и Цзяннин в период прав-

ления Тунчжи). Появившиеся ростки капитализма требовали условий для своего развития, но феодальная политика, направленная на развитие сельского хозяйства и подавление ремесла и торговли, создавала огромные препятствия. К тому же цинская династия проводила консервативную политику самоизоляции, в результате чего слабые ростки капитализма никак не могли получить свободу для подлинного развития. В связи с этим начали появляться противоречия между старыми феодальными производственными отношениями и зачатками новых капиталистических отношений.

Небывало обострились классовые противоречия феодального общества. «Право двора карать или награждать постепенно переходило в другие руки», «имущество бедноты совершенно истощилось», и в результате в 1644 г. революционные крестьянские отряды, руководимые Ли Цзычэном, свергли прогнивший режим династии Мин. Однако плоды победы крестьян захватили маньчжурские феодалы. Смена династии Мин династией Цин оказалась только сменой династий, а основные социальные противоречия попрежнему не были разрешены. Вступив в Китай, маньчжурские правители стали проводить политику кровавых расправ, что подняло национальные противоречия до уровня главного противоречия.

Одновременно с ослаблением феодального строя и появлением ростков капитализма стали возникать первые демократические идеи, отражавшие требования вновь возникшей прослойки мелкой городской буржуазии, и это явилось новой яркой особенностью политической жизни тогдашнего общества. Прогрессивные мыслители во главе с Хуан Цзунси смело и решительно наносили удары по самодержавию. В сочинении «Миньи дайфан лу» Хуан Цзунси обличал феодального императора, говоря: «Он считает, что составление планов, приносящих пользу или вред, в его руках», т. е. присваивает всю выгоду себе, а все издержки возлагает на народ. В связи с этим Хуан Цзунси указывал: «Наибольшим злом в Поднебесной является только правитель» (Юаньцзюнь), подчеркивая тем самым, что источником всех бед живущих в Поднебесной является самодержавие. Он выступал против утверждений, что правитель — это основа, и заявлял: «Поднебесная — хозяин, а правитель — это гость». Слуги правителя должны «действовать в интересах Поднебесной, а не в интересах правителя, должны действовать в интересах народа, а не в интересах одной фамилии» (Юаньчэнь). Ван Фучжи, считавший, что Поднебесная — это не частная собственность одной фамилии, говорил: «Не уподоблять одного человека всей Поднебесной, не делать Поднебесную собственностью одного человека» (Хуаншу, гл. Цзайчжи, ч. 3). В приведенных цитатах отразились первые демократические идеи, выражавшие требования вновь возникшей прослойки мелкой городской буржуазии.

Выступая против превращения Поднебесной в частную собст-

венность правителя, Хуан Цзунси настаивал на замене «законов одной фамилии» на «законы Поднебесной» (Юаньфа), а это — уже требование равенства всех перед законом. В области экономики Хуан Цзунси и Ван Фучжи выступали против традиционных феодальных взглядов, призывавших уважать сельское хозяйство как основу и пренебрежительно относиться к ремеслу и торговле как ко второстепенным занятиям. Хуан Цзунси с упреком отмечал: «Считать ремесло и торговлю второстепенными занятиями — значит, просто болтать, имея цель подавить их», и указывал что «ремесло и торговля — это тоже основа» (Цайцзи, § 3). Ван Фучжи также говорил, что крупные торговцы и богатое население — духи, распоряжающиеся жизнью государства» (Хуаншу, гл. Дачжэн, § 6). В приведенных цитатах отразились экономические требования мелкой городской буржуазии.

Хотя Хуан Цзунси и другие, обличая преступный характер самодержавия, не пришли к выводу о необходимости ликвидации феодального абсолютизма, высказанные ими первые демократические идеи, наносившие удар по самодержавию, оказали определенное влияние на возникновение и развитие борьбы капитализма с феодализмом.

Все перечисленные взгляды явились результатом классовой борьбы и появления мелкой городской буржуазии, возникшими в результате социальных перемен. Вооруженные выступления крестьянства обнажили всю гнилость самодержавного строя. После создания династии Цин старый режим был покрыт многочисленными язвами, самодержавие продолжало свирепствовать, новые формы хозяйствования и новые идеи подавлялись, прогрессивные мыслители потеряли надежды на ликвидацию феодального абсолютизма и мечтали о социально-политических переменах, поэтому были готовы вступить в борьбу против феодального самодержавия и феодальных моральных норм, регулирующих отношения между людьми.

При династии Цин официальной идеологией продолжало оставаться неоконфуцианство, созданное двумя Чэнами и Чжу Си. Цинские правители использовали провозглашенные неоконфуцианцами этические нормы, регулирующие отношения между людьми, для защиты феодального абсолютизма. В связи с этим критика сунского и минского неоконфуцианства, борьба против налагаемых ими оков стали главной задачей прогрессивных мыслителей конца династии Мин и начала династии Цин.

Главная особенность философской борьбы в конце династии Мин и начале династии Цин состояла в том, что в процессе критики идеализма материализмом древний примитивный материализм и примитивная диалектика были подняты в Китае до небывало высокого по сравнению с прошлым уровня. Происходившая в то время философская борьба по-прежнему разворачивалась вокруг вопросов, связанных с высшим принципом и первоначальными частицами, сердцем и предметами, знанием и действием,

высшим принципом и желаниями и т. д. Критика идеализма материализмом носила всесторонний и обобщающий характер. Со своей стороны идеалистическое неоконфуцианство, с каждым днем все более вместе с феодальным строем катившееся по наклонной плоскости, в теоретическом отношении было бедно и мертво, поэтому, попав под критику материализма, оно не сумело сохранить равновесие, а нанесенные ему тяжелые удары значительно поколебали его авторитет.

Философ-материалист Ван Фучжи, критикуя идеализм буддизма и Лао-цзы, сунского и минского неоконфуцианства, использовал лучшие достижения материализма и диалектики начиная с доциньского периода, принял или переработал некоторые рациональные идеи идеализма, использовал новые достижения естественных наук и создал глубокую и широкую философскую систему, представляющую соединение примитивного материализма и примитивной диалектики. Объяснения, которые он предлагал для решения вопросов, связанных с отношением материи и движения, субъективного и объективного, противоположностей и единства, стоят по сравнению с прошлым на небывало высоком уровне. Ряд философских категорий, таких, как высший принцип и первоначальные частицы, всеобщий закон (*дао*) и емкость, пустота и реальность, бытие и небытие, тело и использование, вещество и форма, движение и покой, предметы и Я, знание и действие, высший принцип и обстановка и т. д., был переработан и использован Ван Фучжи с материалистических позиций, что свидетельствует о глубине его философского мышления. Поэтому мы и говорим, что Ван Фучжи развил древний примитивный материализм и диалектику в Китае до небывало высокого уровня.

Цзай Чжэнь выдвинул идею о единстве высшего принципа и желаний, подвергнув тем самым обобщающей критике аскетический тезис неоконфуцианства «сохранить высший принцип, уничтожить желания человека». Эта идея отражала требования вновь возникшей прослойки мелкой городской буржуазии и представляла собой особенность происходившей в то время философской борьбы.

Вопрос, связанный с высшим принципом и желаниями, один из тех в истории китайской философии, по которому в течение продолжительного времени велись диспуты, причем начиная с династий Сун и Мин он стал главным вопросом в происходившей философской борьбе. Цзай Чжэнь подверг теоретическому анализу и критике неоконфуцианскую трактовку этого вопроса и тем самым внес выдающийся вклад в историю китайской философии.

В спорах о высшем принципе и желаниях в истории китайской философии высказывались в основном три точки зрения. Первая высоко ставила высшей принцип и пренебрегала желаниями. Этой точки зрения придерживались великие учителя конфуцианцев — Конфуций и Мэн-цзы. С одной стороны, они признавали необходимость уделять пристальное внимание материальной

жизни человека, например Конфуций говорил о «достаточном количестве пищи», а Мэн-цзы — о «создании имущества для народа». С другой — они же утверждали, что «благородный муж понимает справедливость, а низкий человек понимает выгоду», что «надо убивать тело для достижения человеколюбия», «лишаться жизни ради соблюдения справедливости». Конфуцианец Дун Чжуншу, живший в ханьскую эпоху, указывал даже, что «надо совершенствовать чувство справедливости и не думать о выгоде, уяснять истинный путь и не подсчитывать заслуги», поднимая, таким образом, значение и роль феодальных моральных норм и принижая стремления человека к материальному благополучию.

Вторая точка зрения настаивала на сохранении высшего принципа и уничтожении желаний. Подобных взглядов придерживались сунские и минские неоконфуцианцы и представители учения о сердце. Их взгляды развивали идеи, призывавшие ставить на первое место высший принцип, а на второе — желания.

Третья точка зрения призывала к сохранению высшего принципа в желаниях. В сочинении «Гуань-цзы», написанном в доциньский период, высказывается примитивный материалистический взгляд, присутствующий в цитате «когда склады и амбары полны, тогда знают, что такое правила поведения; когда одежды и пищи достаточно, тогда знают, что такое почет и позор». Этой точки зрения придерживались Сыма Цянь и Ван Чун.

Ван Фучжи, выдвинувший тезис о единстве высшего принципа и желаний, считал, что в «личном желании живет высший принцип неба» (Сышу сюньи, гл. 26). В то же время он призывал «ограничивать желания, чтобы сохранять высший принцип» (Чжан-цзы чжэнмэн чжу, гл. 8). Хотя здесь и содержится мысль об ограничениях «несдерживаемых желаний и стремлений к выгоде» аристократов, в то же время она направлена против борьбы народа за свои права, поэтому в высказывании Ван Фучжи нет четкого размежевания с аскетизмом неоконфуцианства.

Цзай Чжэнь подвел итог спорам вокруг вопросов, связанных с высшим принципом и желаниями, по которым велись диспуты в Древнем Китае. Он показал, что человеческие желания связаны с естественной природой человека, установил, что высший принцип рождается в желаниях, что высший принцип присутствует в желаниях, твердо отстаивал взгляд на единство высшего принципа и желаний, критиковал аскетические политико-этические взгляды, выраженные в тезисе «сохранять высший принцип неба, уничтожать желания человека». Кроме того, Цзай Чжэнь вскрыл, что «споры о высшем принципе и желаниях стали инструментом, помогающим терпеть жестокости и совершать бесчувственные поступки» (Мэн-цзы цзыи шучжэн, гл. 2), что «тираны-чиновники убивают людей, основываясь на законе, а поздние конфуцианцы убивают людей, основываясь на высшем принципе» (Юй моу шу). Это убийственная критика реакционной сущности неоконфуцианства.

Взгляд Цзай Чжэня на единство высшего принципа и желаний полностью утверждает стремление человека к материальному благополучию, безжалостно изобличает реакционную сущность создавшегося положения, при котором людей убивают на основании высшего принципа, и эти прогрессивные взгляды в спорах о высшем принципе и желаниях отражают стремления вновь возникшей прослойки мелкой городской буржуазии к выгоде и одновременно открывают глаза интеллигенции, головы которой более тысячи лет были скованы феодальными нормами правил поведения.

2. ОБОБЩЕНИЕ ДРЕВНЕЙ КИТАЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ И ВЕСОМЫЙ ВКЛАД ВАН ФУЧЖИ В РАЗВИТИЕ ДРЕВНЕГО МАТЕРИАЛИЗМА

Ван Фучжи (1619—1692) по прозвищу Эрнун и по псевдониму Цзан-Чжай родился в уезде Хэньян провинции Хунань. В последние годы жизни жил в уединении на горе Чуаньшань в уезде Хэнъян, поэтому его называют также Чуаньшань сяньшэн, т. е. учителем с горы Чуаньшань. В молодости Ван Фучжи выдержал экзамен на получение ученой степени *цзюйжэнь* и пользовался славой высокоэрудированного человека, обладающего обширными знаниями. Когда крестьянские отряды проходили по провинции Хунань, их руководитель Чжан Сяньчжун предложил Ван Фучжи примкнуть к крестьянским войскам, но он отказался. В 1648 г. в связи со вторжением маньчжурских войск в Хунань Ван Фучжи собрал в уезде Хэнъян борющихся за справедливость воинов и вместе с ними оказал сопротивление. После поражения в течение какого-то времени состоял в правительстве династии Южная Мин, возглавлявшемся Гуй-ваном, в должности мелкого чиновника в посольском приказе. Недовольный прогнившим режимом династии Южная Мин, Ван Фучжи вступил в конфликт с Ван Хуачэном, за что подвергся гонениям и только благодаря поддержке друзей избежал нависшей над ним опасности. В дальнейшем переехал в пещеру в горах Мяояошань, где жил, испытывая многочисленные лишения, и уже до конца жизни не состоял больше ни на какой службе.

Ван Фучжи вошел в историю философии Китая как выдающийся философ-материалист. Он обобщил древнюю китайскую философию и поднял древний материализм на небывало высокий уровень. Глубоко изучил учения, изложенные в канонических и исторических сочинениях, добился определенных успехов в области естественных наук, особенно в астрономии и вычислении календаря. Ван Фучжи написал большое количество важных работ по философии, политике, истории и литературе, которые впоследствии были собраны в «Чуаньшань ишу» (Сочинения, оставленные учителем Чуаньшанем)». Главными философскими работами, вошедшими в это собрание сочинений, являются «Чжан-цзы чжэн-

мэн чжу (Примечания к сочинению учителя Чжана „Чжэнмэн“)», «Чжоу-и вайчжуань (Вспомогательный комментарий к „Чжоуской Книге Перемен“)», «Шан-шу иньи (Введение в смысл „Шан-шу“)», «Ду сышу дацюань шо (Высказывания после прочтения книг, входящих в Четверокнижие)», «Ду Тунцзянь лунь (Рассуждения после прочтения „Всеотражающего зерцала“)», «Сывэнь лу (Записи о размышлениях над заданными вопросами)», «Сыцзе (В ожидании разъяснений)», «Хуан-шу (Желтая книга)», «Лао-цзы янь (Развитие учения Лао-цзы)», «Эмэн (Зловещий сон)», «Чжуан-цзы тун (Проникновение в Чжуан-цзы)», «Сун лунь (О доме Сун)» и «Шигуань чжуань».

2.1. МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД НА ПРИРОДУ В ТЕЗИСЕ «ВЕЛИКАЯ ПУСТОТА — ЭТО ЧАСТИЦЫ, СУЩНОСТЬ ПЕРВОЗДАННОГО МИРОЗДАНИЯ»

Восприняв и развив тезис Чжан Цзая «великая пустота — это частицы», Ван Фучжи четко проводит мысль, что первоначальные частицы — это материальная сущность, образующая Вселенную, и что в самих первоначальных частицах заложены необходимые закономерности их движения и изменений. Он пишет: «Великая пустота — это частицы, сущность первозданного мироздания». «Первозданное мироздание — первоначальное состояние до разделения великой гармонии на темное и светлое начала; взаимное подавление двух начал — их неизбежный принцип и положение» (Чжан-цзы чжэнмен чжу, гл. 2). Здесь Ван Фучжи исправляет и дополняет тезис Чжан Цзая «великая пустота — это частицы». Чжан цзай говорил: «Рассеивающееся в различном и создающее образы — это частицы, а проникающее во всё и не создающее образы — это дух» (Чжэнмэн, гл. Тайхэ). В этой посылке усматривается тенденция отделить частицы от духа, что может привести к идеализму и метафизике. Развивая этот взгляд, Ван Фучжи пишет: «В великой гармонии есть частицы, есть и дух, дух — не что иное, как принцип, проникающий в темные и светлые частицы. То, что не может создать образ, заключается в самом образе» (Чжан-цзы чжэнмэн чжу, гл. 1). Судя по приведенной цитате, Ван Фучжи объединяет частицы и дух, способные создавать и не создавать образы, в одно целое и этим исправляет недостаток тезиса Чжан Цзая.

Для того чтобы показать, что первоначальные частицы есть материальная сущность, образующая Вселенную, Ван Фучжи в первую очередь подчеркивает: «Темные и светлые частицы наполняют великую пустоту, кроме них, нет ничего другого, и они неразделимы, образ неба, форма земли — всё в их пределах» (Чжан-цзы чжэнмэн чжу, гл. 1). С точки зрения Ван Фучжи, во Вселенной нет ничего другого, кроме первоначальных частиц, единственно существующее во Вселенной — это первоначальные частицы.

Далее, частицы могут только собираться и рассеиваться, вхо-

дить и выходить, появляться и скрываться, принимать или не принимать форму, но не существует так называемого «небытия». «Всё в пустоте-частицы, собираясь, они появляются, а когда появляются, люди называют их бытием; рассеиваясь, они скрываются, а когда скрываются, люди называют их небытием... Соединение и рассеивание частиц непостижимо таинственны, но остаются их следы, которые можно видеть... Когда они собираются и входят в человека или в предмет, образуется форма, когда они рассеиваются и входят в великую пустоту, форма исчезает и так происходит потому, что существует объективная причина» (Чжан-цзы чжэнмэн чжу, гл. 1). Это означает, что, когда частицы собираются, они становятся отчетливо видны, т. е. приобретают форму; когда же они рассеиваются, то становятся незаметными, т. е. «форма исчезает». «Исчезновение формы» означает то, что, «пока форма не образовалась», абсолютно не имеющих формы предметов не существует. Ван Фучжи пишет: «Невещественное не означает не имеющее формы... невещественное как в древности, так и в настоящее время претерпевает большое количество изменений, и никогда не бывало так, чтобы небо и земля, человек и предметы исчерпали бы до конца свои образы» (Чжоу-и вайчжуань, гл. 5).

Основываясь на этом, Ван Фучжи критикует объективный идеализм Лао-цзы и Чжуан-цзы, выраженный в тезисе «бытие рождается в небытии», и объективный идеализм Ван Би, выраженный в тезисе «небытие — это корень». Он указывает: «Лао-цзы принимает небо и землю за кузнечный мех, от движения которого рождается ветер, поэтому пустота может в небытии рождать бытие и вызывать нескончаемые изменения; частицы не приходят в движение, и, таким образом, небытие — это границы бытия. Если это так, то кто же тогда раздувает кузнечный мех, чтобы родить частицы?» (Чжан-цзы чжэнмэн чжу, гл. 1). И далее: «Неправильно, что от движения возникает светлое, а от покоя — темное начало. Никогда не бывало темных и светлых частиц, родившихся от движения и покоя, как об этом говорит Лао-цзы» (Чжан-цзы чжэнмэн чжу, гл. 1).

Далее, Ван Фучжи указывает, что частицы изменяют форму, но сами не рождаются и не уничтожаются. «Они собираются, рассеиваются, изменяются, но их тело из-за этого не увеличивается и не уменьшается. При рассеивании они возвращаются в великую пустоту, восстанавливая свою сущность, которую они имели в первозданном мироздании, но не уничтожаются. При собирании они рождают все предметы, сохраняя свою постоянную природу, которую они имели в первозданном мироздании, а не возникают из призрака» (Чжан-цзы чжэнмэн чжу, гл. 1). Ван Фучжи считал, что частицы нельзя ни создать, ни уничтожить, а когда предметы рождаются или умирают, сущность составляющих их частиц не изменяется.

Для доказательства неуничтожимости первоначальных частиц Ван Фучжи приводит многочисленные примеры: «Когда горит хво-

рост, он превращается в пламя, дым и пепел; то, что относится к дереву, снова возвращается в дерево; то, что относится к воде, снова возвращается в воду; то, что относится к земле, снова возвращается в землю, но в таких ничтожных количествах, что люди не замечают этого. При варке пищи в глиняном горшке клубами поднимающийся влажный горячий пар всегда имеет место, куда ему подняться; если же горшок плотно закрыть крышкой, пар будет сгущаться, но не рассеиваться» (Чжан-цзы чжэнмэн чжу, гл. 1). Примеры Ван Фучжи «горящий хворост» и «глиняный горшок, в котором варится пища», приводимые для доказательства превращения материи и ее неуничтожимости, хотя и примитивны, носят характер догадок, однако по замыслу заслуживают уважения.

Основываясь на приводимых фактах, Ван Фучжи приходит к заключению: «Поэтому я и говорю о приходе или уходе, сгибании или разгибании, собирании или рассеивании, скрытии или появлении, но не говорю о рождении или исчезновении» (Чжан-цзы чжэнмэн чжу, гл. 1). Это означает, что если говорить о частицах, то можно говорить лишь о превращениях их формы, а не об их рождении или исчезновении. Буддисты утверждали, что «с рождением сердца рождаются различные законы, с уничтожением сердца уничтожаются различные законы», считая, что рождение или уничтожение неба, земли и прочих предметов (законов) определяется рождением или уничтожением мысли (сердца). Резко критикуя этот взгляд, Ван Фучжи указывает: «Небо и земля не возникают и не уничтожаются, и глупо утверждать, что они возникают и уничтожаются личными мыслями» (Чжан-цзы чжэнмэн чжу, гл. 4). Буддисты поступают слишком глупо, связывая рождение и уничтожение неба и земли с сознанием субъекта. Они считают, что Вселенная может быть «уничтожена без остатка», но это заблуждение, ибо «напрасно вынашивать сумасбродную мысль с целью ввести в заблуждение современников и обмануть народ» (Чжан-цзы чжэнмэн чжу, гл. 2).

Ван Фучжи критиковал идеализм буддизма и Лао-цзы, чтобы вскрыть идейные истоки объективного неоконфуцианского идеализма двух Чэнов и Чжу Си и учения Лу Цзююаня и Ван Шоужэня о сердце. Он писал: «Я, возможно, по своему неразумению полагаю, что учение учителя Чжу близко к учению Шакьямуни, говорящего о полном уничтожении» (Чжан-цзы чжэнмэн чжу, гл. 1), а о Лу Цзююане и Ван Шоужэне говорил, что они «провалились в буддизм», т. е. что они фактически давали неправильное толкование буддизма (Чжан-цзы чжэнмэн чжу, гл. 2).

Достижением Ван Фучжи в его взглядах на природу является и выдвинутая им категория «действительность» *(чэн)*, которую он использовал для обозначения объективно существующей сущности частиц. Ван Фучжи пишет: «Действительность — это то, что действительно имеется» (Шан-шу-ньи, гл. 3). «Действительность — это путь, по которому идет небо, обладание действительностью темным

и светлым началами называется действительностью» (Чжан-цзы чжэнмэн чжу, гл. 1). «Если говорить о «действительности», то это самое высокое название, нет никакого другого названия, с помощью которого можно было бы объяснить ее» (Ду сышу дацюань шо, гл. 9). Употребляемые Ван Фучжи для объяснения понятия «действительность» выражения «действительно имеется» и «обладающее действительностью» предполагают объективную реальность частиц.

Объективная реальность «действительности» объясняется, во-первых, тем, что «действительность» «видят все имеющие глаза, слышат все имеющие уши», а во-вторых, «использование» (эффект) предметов и явлений и точное знание «тела» (сущности предметов и явлений) есть объективная реальность. «Использование ее в Поднебесной показывает, что она существует. Используя ее, мы узнаем, что существует и тело, к чему тогда сомневаться!» (Чжоу-и вайчжуань, гл. 2). Использование категории «тело» для доказательства объективной реальности «действительности» показывает, что философскому мышлению Ван Фучжи свойственна строгая логичность. «Действительность» — одно из важных понятий конфуцианского идеализма, начиная с Мэн-цзы, но Ван Фучжи, критически используя это понятие, превратил его в важную категорию своей материалистической системы.

Ван Фучжи подвел итог спорам, которые велись еще с начала династий Сун и Мин вокруг вопросов, связанных с высшим принципом и частицами, всеобщим законом и емкостью, выдвинул материалистическое учение о высшем принципе и частицах и подверг глубокой критике сунское и минское неоконфуцианство.

В трактовке вопросов, связанных с высшим принципом и частицами, Ван Фучжи настаивал прежде всего на том, что «высший принцип» — это объективная закономерность движения предметов и явлений. «Высший принцип делает предметы такими, какие они есть, а дела — такими, какими они являются» (Чжан-цзы чжэнмэн чжу, гл. 5), т. е. высший принцип присущ предметам и явлениям и выражает их объективные закономерности. «Высший принцип — это не вещь, которую можно взять в руки с момента ее появления, его не получить и не увидеть; только в порядке и упорядоченности частиц можно увидеть высший принцип» (Ду сышу дацюань шо, гл. 9). Это означает, что сам высший принцип нельзя ни потрогать, ни увидеть, его можно увидеть и познать только в упорядоченном движении и изменениях частиц (предметов и явлений).

«Частицы — опора высшего принципа» (Сывэнь лу нэйбянь). Ван Фучжи считал, что высший принцип существует в зависимости от частиц. Отвергая тезис двух Чэнов и Чжу Си о том, что «высший принцип впереди частиц», Ван Фучжи пишет: «Высший принцип — не впереди, а частицы — не сзади», «высший принцип находится именно внутри частиц», «если разделить высший принцип и частицы, это означает, что вне частиц существует высший

принцип» (Ду сышу дацюань шо, гл. 10). Рассуждения Ван Фучжи о единстве высшего принципа и частиц, выраженные в положении «высший принцип существует в зависимости от частиц», отрицают ошибочные суждения, утверждавшие, что вне частиц существует еще нереальный, изолированный высший принцип.

Одновременно Ван Фучжи подвергал критике субъективный идеализм Лу Цзююаня и Ван Шоужэня, выраженный в тезисах «сердце — это и есть высший принцип», «вне сердца нет высшего принципа». Он указывал: «Нельзя говорить, что сердце — это высший принцип», а рассуждения, согласно которым «вне сердца нет высшего принципа»,— это то же, что и утверждения Шакьямуни о «единственном сердце» (Ду сышу дацюань шо, гл. 10).

Говоря о всеобщем законе и емкости, Ван Фучжи указывал, что «Поднебесная — это только емкость» (Чжоу-и вайчжуань, гл. 5); «всеобщий закон существует в зависимости от емкости, при отходе от емкости всеобщий закон разрушается» (Чжоу-и вайчжуань, гл. 2). Под «емкостью» имеются в виду объективно существующие реальные предметы и явления, а под «всеобщим законом» — закономерности или принципы предметов и явлений. «Всеобщий закон — всеохватывающий высший принцип неба, земли, человека и предметов» (Чжан-цзы чжэнмэн чжу, гл. 1). «Всеобщий закон — это то, что делает ясными все предметы, и то, чему следуют все предметы» (Чжоу-и вайчжуань, гл. 5).

Ван Фучжи считал, что в мире существуют только объективные явления и предметы. «Всеобщий закон — это закон емкости, но емкость нельзя называть емкостью всеобщего закона» (Чжоу-и вайчжуань, гл. 5). Это означает, что всеобщий закон зависит от емкости, а закономерности — это закономерности объективных предметов и явлений, ибо, «если нет соответствующей емкости, нет и соответствующего ей всеобщего закона», т. е, если нет конкретного предмета или явления, не может быть и закономерности, относящейся к этому предмету или явлению. Отсюда нельзя сказать, что емкость — это емкость всеобщего закона.

Приводя в доказательство этого положения примеры из общественной и производственной жизни, Ван Фучжи пишет: «В глубочайшей древности не существовало закона об уступке престола, при Тане (Яо) и Юе (Шунь) не существовало закона об освобождении народа от тирании, при династиях Хань и Тан не было ныне действующих законов, а ныне во многом нет законов, существовавших в другие времена. Без лука и стрел не может быть законов для стрельбы, без повозки и лошади не может быть законов управления повозкой... таким образом, если нет сына, то нет и законов для отца, если нет младшего брата, то нет и законов для старшего брата, законы могут сохраняться, но многие из них уже не существуют» (Чжоу-и вайчжуань, гл. 5).

Приведенная цитата убедительно доказывает, во-первых, зависимость «всеобщих законов» от емкости. Какова «емкость» (эпоха, события, предметы), таковы и «всеобщие законы», а не наобо-

рот. «Всеобщий закон» не может существовать в отрыве от «емкости» — и тот, и другая представляют единое, неделимое целое, и именно это имеет в виду Ван Фучжи, говоря: «В Поднебесной нет всеобщего закона за пределами образов», «если нет существующего вовне, то они соединяются и образуют одно» (Чжоу-и вайчжуань, гл. 6). Во-вторых, «всеобщий закон» не остается неизменным с момента своего появления, а развивается и изменяется, в различные эпохи существуют различные «всеобщие законы». Отсюда Ван Фучжи говорит, что общественные «всеобщие законы» нуждаются в непрерывном обновлении. Все эти идеи представляют интерес, поскольку содержат в себе элементы примитивного материализма и диалектики.

Материалистические взгляды Ван Фучжи на природу достигли, насколько это позволяли исторические условия, самого высокого уровня в истории древнего материализма в Китае. В то же время они по-прежнему оставались примитивными, в значительной степени носили характер догадок и содержали ошибки, например наделяли природные явления моральными свойствами. Ван Фучжи писал: «Добрые частицы постоянно добры, дурные частицы постоянно дурны, приведенные в порядок частицы постоянно порождают порядок, расстроенные частицы постоянно вызывают расстройство» (Чжан-цзы чжэнмэн чжу, гл. 1), а это есть не что иное, как смесь чистого идеализма и метафизики.

2.2. ДИАЛЕКТИЧЕСКИЕ ИДЕИ В ТЕЗИСАХ «ДЕЛЕНИЕ ОДНОГО НА ДВА» И «СОЕДИНЕНИЕ ДВУХ ДЛЯ ПОЛУЧЕНИЯ ОДНОГО»

Частицы, лежащие в основе материалистических взглядов Ван Фучжи на природу, делятся на темные и светлые, представляя единство противоположностей. Ван Фучжи пишет: «Темное и светлое представляют соединение различного (темные и светлые частицы разделяются на твердые и мягкие), которое взаимодействует в великой пустоте» (Чжан-цзы чжэнмэн чжу, гл. 1). Как поясняет Ван Фучжи, «взаимодействие — это взаимопроникновение двух видов частиц и нахождение их друг в друге, что вызывает движение» (Чжоу-и нэйчжуань, гл. 6). Это означает, что во взаимодействии темных и светлых частиц заключена причина движения, о чем далее говорится: «движение темных и светлых частиц возникает от их «взаимовлияния», а отсюда возникают все предметы и явления». Ван Фучжи пишет: «Влияние — это взаимовлияние; темное оказывает влияние на светлое, и образуется форма, светлое оказывает влияние на темное, и появляется образ» (Чжоу-и нэйчжуань, гл. 6).

В связи с этим Ван Фучжи говорит, что «в одной частице появляется два конца, они трутся, подавляют один другой, в результате чего происходят бесчисленные изменения». «Только

в этом причина сгибания и выпрямления, приход и уход неба, земли, человека и предметов» (Чжан-цзы чжэнмэн чжу, гл. 1). Источник движения неба, земли, человека и предметов заключен в трении концов и подавлении друг друга, в оказываемом взаимном влиянии, т. е. взаимодействии темного и светлого начал. Диалектические взгляды Ван Фучжи, объясняющего источник развития и изменений предметов и явлений существующими в них внутренними противоречиями, являются продолжением и развитием тезиса Чжан Цзая «движение не приходит извне».

Кроме того, Ван Фучжи пишет об относительности борьбы противоположностей. С его точки зрения, все противоположности не абсолютны, а взаимопроникаемы, взаимопереходящи и взаимопревращаемы, а как следствие — едины. Он решительно отвергал взгляды, согласно которым «в Поднебесной есть только резкое разделение и обязательно противостоящие предметы» (Чжоу-и вайчжуань, гл. 7), считая, что в мире не существует абсолютно противоположных предметов и явлений. Например, «небо самое высокое вверху, земля самая низкая внизу», и казалось бы, что они абсолютно противоположны, однако частицы неба переходят вниз, в землю, а частицы земли поднимаются вверх, к небу, и между ними нет резкой грани. «Движение вперед, достигнув предела, поворачивает назад, чтобы двигаться вперед», т. е. движение вперед, дойдя до предела, превращается из движения вперед в движение назад. «То, что гибнет сегодня, не прерывается в будущем», т. е. то, что теряется сегодня, не обязательно будет потеряно в будущем.

«Когда в Поднебесной все считают что-то истинным и держатся за это, то совершают ошибку; когда в Поднебесной все считают что-то ложным, в каждом ложном есть истинное». Другими словами, когда в Поднебесной считают что-либо за общепризнанную истину и абсолютизируют ее, она может превратиться в ошибку, и, наоборот, в каждом ложном может быть истинное. Поэтому нельзя упорно цепляться за то, что считается истинным или ложным.

«Металл при плавке превращается в жидкость, а вода при замерзании становится твердой», твердые и жидкие тела при определенных условиях могут взаимно превращаться, а следовательно, между твердым и мягким нет абсолютной границы. Отсюда Ван Фучжи делает заключение о том, что «резко разделенного и обязательно противостоящего друг другу нет ни на небе, ни на земле, нет среди предметов, нет в сердце человека» (Чжоу-и вайчжуань, гл. 1). Утверждение Ван Фучжи, что в материальном и духовном мирах не существует абсолютных противоположностей, нанесло серьезный удар по метафизике.

На основе учения Чжан Цзая об «одном» и «па́ре» Ван Фучжи выдвигает тезисы о «делении одного на два» и о «соединении двух для получения одного», развивая взгляды древней диалектики о единстве противоположностей. Он пишет: «В одной частице

появляются два конца». Под «двумя концами», которые Ван Фучжи называет так же «два», или «пара», имеются в виду темное и светлое начала или противоречия. Ван Фучжи считал, что внутри единых первоначальных частиц содержится «темное и светлое начала», или «два конца». В обобщенном виде он выражает эту мысль в тезисе «деление одного на два», который означает, что единый предмет делится на две противоположности. По его мнению, свойство этих «двух концов» — «взаимно противостоять», «взаимно враждовать», «ясно разграничиваться, представляя отдельный предмет» (Чжоу-и нэйчжуань, гл. 5), «находиться друг против друга, чтобы стоять рядом» (Чжоу-и нэйчжуань, гл. 1). Короче говоря, обе стороны противоположны. Так называемое «одно» — «взаимное соединение для образования» одного из двух противоречий. Ван Фучжи пишет: «Не бывает темного без светлого, не бывает светлого без темного начала, оба начала взаимозависимы и неразделимы» (Чжоу-и нэйчжуань, гл. 5). Предпосылкой для существования одного противоречия является существование его противоположности, противоречия взаимозависимы и не могут быть разделены. Поэтому Ван Фучжи и говорит: «С момента их соединения появляется одно» (Сывэнь лу нэйбянь). В обобщенном виде он выражает эту мысль в тезисе «соединение двух для получения одного», что означает совместное существование противоположностей в одном теле.

По глубокому замечанию Ван Фучжи, «соединение двух для получения одного» — это (свойство), присущее делению одного на два» (Чжоу-и вайчжуань, гл. 5). Он поднялся до понимания того, что «соединение двух для получения одного» — это свойство, присущее «делению одного на два», и тем самым превзошел представления прежних мыслителей по этому вопросу.

Как подчеркивал Ван Фучжи, «соединение двух для получения одного» представляет единство противоположностей, но в результате этого противоречия не смягчаются. «Два конца пустеют и наполняются, движутся и находятся в состоянии покоя, собираются и рассеиваются, очищаются и загрязняются, но в конечном счете они едины... это не механическое связывание, в результате которого соединяются два для получения одного» (Чжан-цзы чжэнмэн чжу, гл. 1), т. е. при отсутствии единства не могут возникать противоречия. Подчеркивая значение «деления одного на два» и уделяя повышенное внимание «соединению двух для получения одного», Ван Фучжи считал, что «два» и «одно» — это отношения между противоположностями и единством, представляющие единство противоположностей. В тезисах Ван Фучжи «деление одного на два» и «соединение двух для получения одного» есть ценные диалектические идеи, превосходящие по своему содержанию суждения его предшественников.

Исходя из своей трактовки проблемы единства противоположностей, Ван Фучжи дает интересный анализ отношения между движением и покоем. Он ясно представлял, что движение и покой

взаимозависимы и не исключают друг друга, о чем говорил: «Всякое движение — это покой, а всякий покой переходит в движение, покой содержит движение, движение не покидает покоя» (Сывэнь лу вайбянь). Более того, он указывал: «Покой — это покой движения», «вынужденный покой — всего лишь отдых» (Сывэнь лу нэйбянь). Под «покоем движения» имеется в виду одна из форм движения, которая представляет движение, т. е. это «вынужденный покой», а не абсолютный. «Великая пустота в движении. Движение входит в движение, не останавливаясь и не задерживаясь» (Чжоу-и вайчжуань, гл. 6). Движение — присущее великой пустоте свойство, оно вечно и абсолютно.

Утверждая вечность движения предметов и явлений, Ван Фучжи одновременно выдвигает идею развития, выражая его в тезисе «изменения неба и земли каждый день приносят новое», т. е. считает, что движение и изменения во Вселенной — это непрерывный процесс, ведущий к обновлению. «Сегодняшний ветер и гром — это не вчерашний ветер и гром, поэтому ясно, что сегодняшние солнце и луна — это не вчерашние солнце и луна» (Сывэнь лу вайбянь).

Ван Фучжи утверждает, что если считать, что «в ветре — одинаковые частицы, в громе — одинаковые звуки, на луне — одинаковые неосвещенные места, что солнце одинаково светит» (Сывэнь лу вайбянь), тогда все одинаково и нет никакого обновления. Однако частицы ветра, свет солнца сегодня и вчера не одинаковы, в связи с чем Ван Фучжи говорит, что «вещество с каждым днем меняется, а форма остается единой», т. е. сущность предметов и явлений непрерывно меняется, с каждым днем появляется новое, но внешняя форма остается неизменной.

Основываясь на этом утверждении, Ван Фучжи, развивая взгляд Чжан Цзая, говорит, что «свет солнца и луны не меняется с глубокой древности», что «новые мышцы каждый день растут, а старые исчезают, но люди не знают этого. Люди видят, что форма не меняется, но не знают, что вещество уже изменилось, а поэтому полагают, что нынешние солнце и луна такие же, как и в глубокой древности, что нынешние мышцы такие же, как при рождении, но разве этого достаточно, чтобы говорить о происходящих каждый день изменениях?» (Сывэнь лу вайбянь). Ван Фучжи считал, что «видеть только неизменность формы и не видеть каждодневных изменений вещества» недостаточно, чтобы говорить о «происходящих каждый день переменах».

Ван Фучжи считал, что «происходящие каждый день перемены» — это не циклический круговорот предметов и явлений, а отбрасывание старого и достижение нового. В противном случае «цепляние за старое и неспособность к каждодневному обновлению, даже если и не приведет к уничтожению, вызовет засыхание и смерть» (Сывэнь лу вайбянь). Причина того, что предметы и явления обладают жизненной силой, кроется в том, что они каждый день обновляются. Хранение обломков старого, упрямый отказ от

нововведений приводят только к смерти и гибели. «Поэтому ясно, что путь к изобилию — только в каждодневном обновлении» (Чжоу-и вайчжуань, гл. 6). В связи с этим Ван Фучжи и говорит: «Отбрасывать старое для достижения нового» — вот закономерность развития предметов и явлений.

Поскольку в XVII в. Китай оставался феодальным обществом, а Ван Фучжи представлял интеллигенцию класса феодальных землевладельцев, это не могло не сказаться на характере его диалектических взглядов. Это выразилось главным образом в преувеличении значения единства противоречий. Например, он говорил: «Воля неба отдает приказы в зависимости от покорности, а природа всех предметов определяется покорностью». В трактовке социальных противоречий Ван Фучжи, с одной стороны, придавал значение моменту борьбы, считая, что «необходимо взаимно восставать и враждовать» (Чжан-цзы чжэнмэн чжу, гл. 2). «Когда противоречия доходят до крайности и их борьбу уже нельзя остановить, неизбежно происходят большие восстания и становится невозможным осуществить определенное» (Чжан-цзы чжэнмэн чжу, гл. 1). С другой стороны, он утверждал: «Восстания друг против друга и вражда приводят к дурному, согласие и разрешение споров приводят к любви» (Сун лун, гл. 8). Это преувеличение значения единства противоположностей приводит его к выводу о необходимости примирять противоречия.

Вопрос об отношениях между «одним» и «двумя» обсуждался в Китае в древности многими философами. Современник Ван Фучжи мыслитель Фан Ичжи в своей работе «Дунси цзюнь» выдвигает тезис «соединение двух образует одно». Он писал: «Спаривание — это соединение двух в одно». «Пары всегда спариваются, поэтому нет двух, которые бы не соединялись в одно. Они восстают друг против друга, следуют друг за другом, помогают друг другу, и, действительно, без двух не было бы одного». «Опасность превращается в спокойствие, гибель превращается в существование, труд превращается в безделье, согнутое превращается в выпрямленное». Как видим, в работе «Дунси цзюнь» изложены принципы взаимозависимости и связи противоречий, борьбы противоположностей, представляющие собой интересные и ценные диалектические идеи.

2.3. ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ В ТЕЗИСАХ «СПОСОБНОСТИ ОБЯЗАТЕЛЬНО СООТВЕТСТВУЮТ МЕСТУ» И «ДЕЙСТВИЕ ПРИВОДИТ К ЕГО ПОЗНАНИЮ»

На основе критического осмысления древней теории познания Ван Фучжи создал собственную примитивно-материалистическую гносеологическую систему.

Прежде всего, используя переработанные им категории буддизма «способности» и «место», он по-своему истолковал отношения между субъективным и объективным, поставленные буддизмом

с ног на голову. Ван Фучжи пишет: «То, что называется способностями,— это мысль, а то, что называется местом,— это положение». «То, что называется способностями,— это я сам, а то, что называется местом,— это предметы» (Шан-шу иньи, гл. 5). Таким образом, «способности» — это мышление, т. е. познавательные способности, являющиеся субъектом. «Место» — это объект познания, т. е. объективно существующие предметы и явления.

Далее, говоря об обусловленности «способностей» и «места», Ван Фучжи пишет: «Если местом является то, что ожидает использования, необходимо, чтобы в действительности существовало его тело; использование ожидающего использования и достижение в этом успехов производится способностями, и тогда от этого использования обязательно будет польза» (Шан-шу иньи, гл. 5). Это означает, что ожидающее познания является объектом познания (ожидающим использования), но необходимо, чтобы в действительности имелся объект познания; применяемое в отношении объекта познания и приносящее результаты — это познавательные способности, которые также должны сыграть свою необходимую роль. Совершенно очевидно, что «место», относящееся к материальной сущности, первично, а «способности», направленные на познание объекта, вторичны. «Способности появляются в зависимости от места», т. е. только на основе объективных предметов может возникнуть субъективное познание. «Способности обязательно соответствуют месту» (Шан-шу иньи, гл. 5), т. е. субъективное познание должно соответствовать объективному предмету. Как утверждает Ван Фучжи, «место» — это объект познания, «способности» — субъект познания, «способности» — отражение «места», «способности» должны соответствовать «месту», а это представляет собой примитивную трактовку материалистической теории отражения.

Как указывает Ван Фучжи, даже субъективно-идеалистическое учение буддизма вынуждено признавать различия между «способностями» и «местом». Однако, по его мнению, буддизм принимает способности за место, а место за способности и смазывает тем самым противоположности между «способностями» и «местом», стремится достичь своей цели путем «уничтожения места, включив его в способности, и называет способности местом, чтобы утвердить свое учение» (Шан-шу иньи, гл. 5), т. е. превращает объективные предметы в субъект познания, а затем субъект познания выдает за объективные предметы.

Ван Фучжи пишет, что, согласно утверждениям буддизма, «в Поднебесной место появляется только благодаря деятельности способностей моего сердца. Поскольку место появляется благодаря деятельности способностей моего сердца, тогда, если мое сердце не проявляет деятельности, в Поднебесной нет ничего, что имело бы место». Другими словами, с точки зрения буддизма в Поднебесной нет объективных предметов, а то, что называют объективными предметами, создается в моем сердце. Если сердце не будет созда-

вать их, в Поднебесной не существует никаких объективных предметов.

Опровергая подобные утверждения, Ван Фучжи говорит: «Если бы уши не слышали, глаза не видели, сердце не думало, тогда все можно было бы отбросить, но я спрашиваю: разве в Поднебесной ничего этого нет? В Юэ есть горы, но если я не был в Юэ, то не могу говорить, что в Юэ нет гор, следовательно, нельзя говорить, что только благодаря моему приезду в Юэ там появились горы» (Шан-шу иньи, гл. 5). Решение вопроса о том, существуют или не существуют предметы в Поднебесной, только на основании ощущений и восприятий моего сердца приводит к утверждениям «три мира (trailoka) только в сердце, а сердце — это три мира, бесчисленное количество законов в сознании, а сознание — это законы» (Шан-шу иньи, гл. 5), которые бытие выдает за ощущаемое и воспринимаемое, а ощущения воспринимают как бытие. Критика Ван Фучжи буддийского субъективного идеализма фактически являлась критикой субъективного идеализма Лу Цзююаня и Ван Шоужэня, выдвигавших тезис «вне сердца нет предметов».

Далее, основываясь на принципах теории отражения, сформулированных в тезисе «способности обязательно соответствуют месту», Ван Фучжи излагает вопросы, связанные с рождением познания и методами познания.

Он считал, что для рождения познания необходимы три условия: «форма, разум и предмет, которые встречаются вместе, после чего появляется знание» (Чжан-цзы чжэнмэн чжу, гл. 1), т. е. знания появляются в результате взаимодействия органов чувств, мышления и объективных предметов и явлений. Ван Фучжи полагал, что ощущения возникают при соприкосновении органов чувств с предметами и явлениями внешнего мира. «Глаза различают цвет, поэтому имеется пять основных цветов; уши различают звуки, поэтому имеется пять основных звуков; рот распознает вкус, поэтому имеется пять основных вкусовых ощущений» (Шан-шу иньи, гл. 6). «В Поднебесной существует пять основных цветов, и все люди воспринимают их одинаково; в Поднебесной существует пять основных звуков, и как в древности, так и в современности не было воспринимающих их по-разному; точно так же обстоят дела и со вкусовыми ощущениями» (Шан-шу иньи, гл. 6). Поскольку цвет, звук и вкус являются присущими объективным предметам свойствами, они вызывают у людей одинаковые ощущения. Это доказывает, что ощущения вызываются объективными предметами и явлениями, а не зависят от того, «что прикажет человек». Только с помощью органов чувств — глаз, ушей, рта, определяющих различия, появляются ощущения, дающие представления о пяти основных цветах, пяти основных звуках и пяти вкусовых ощущениях.

Ван Фучжи отмечает также, что органы чувств — это материальная основа мышления и окно к познанию внешнего мира. Мышление зависит от органов чувств. «Без глаз сердце не различит цвета, без ушей сердце не узнает звука, без рук и ног сердце не

сможет распоряжаться, если один из органов становится бесполезным, исчезает и мудрость сердца» (Шан-шу иньи, гл. 6). В связи с тем, что органы чувств непосредственно соприкасаются с внешним миром, Ван Фучжи говорит о них как об окне, позволяющем сердцу познать внешний мир. «Уши соединяются со звуком, глаза соединяются с цветом, и они являются для сердца открывающимся или закрывающимся окном» (Чжан-цзы чжэнмэн чжу, гл. 4).

Однако для органов чувств необходим «главнокомандующий», каковым и является мышление, только в этом случае может возникнуть познание. Ван Фучжи пишет: «Соединение приводит к взаимному знакомству. Разве причина, по которой происходит соединение, зависит от силы ушей, глаз, звуков и цвета? Когда впереди едет воз с хворостом, следом за ним возникают различные разговоры, но если они не подчинены мысли, то хотя и видишь, словно не видишь, хотя и слышишь, словно не слышишь, и ясно, что мысли не были соединены с воспринятым ушами и глазами» (Чжан-цзы чжэнмэн чжу, гл. 4). По мнению Ван Фучжи, соединение субъективного с объективным — это не только непосредственное отражение органами чувств объективных предметов, для полного отражения необходимо еще и активное мышление. Если же сердце не принимает участия в соединении, будешь смотреть — но не видеть, будешь слушать — но не слышать. Подчеркивая, что «сердце командует органами чувств», Ван Фучжи тем самым развивает взгляды Сюнь-цзы, выраженные в тезисе «сбор знаний», и твердо следует по указанному материализмом пути «от предмета к ощущениям и мышлению».

Ван Фучжи понимал также, что полученное с помощью ушей и глаз — это поверхностные знания. «Уши и глаза постигают только внешнее». Например, он пишет: «Когда звуки воспринимаются ушами, они остаются такими, как они услышаны, и хотя появляется стремление познать их глубже, но это бесполезно», тем более это относится «к спрятанному в предметах». В то время как полученное с помощью мышления знание является всесторонним, оно основано не только на внешнем, но и на внутреннем. «Чем больше думает сердце, тем больше оно получает и узнает все то, чем обладает сам предмет как снаружи, так и внутри» (Ду сышу дацюань шо, гл. 10). Отсюда вывод: эмпирическое знание необходимо поднимать до уровня рационального.

Исходя из рассуждений о взаимосвязи эмпирического и рационального знания, Ван Фучжи использовал и переработал традиционные категории «постигать вещи» и «добиваться знания». Он выдвигает положение о том, что «способов знания имеется два», т. е. существует два метода познания. Первый — «больше извлекать из образов (при гаданиях на гексаграммах) и из счета (при гаданиях на палочках), совершать исторические экскурсы в древность и современность, чтобы найти высший принцип, ведущий к постижению вещей». Другими словами, необходимо приобретать

широкие знания в области познания явлений природы и истории, чтобы с их помощью выявить закономерности развития предметов и явлений, что и представляет собой постижение вещей. Второй метод — «пребывая в пустоте, выявлять ясное, думать о том, чтобы постигнуть сокровенное,— это и есть путь к приобретению знаний» (Шан-шу иньи, гл. 3). Таким образом, добиваться знания внутренней сущности предметов и явлений с помощью абстрактного мышления — это и есть путь к приобретению знаний.

Как указывает Ван Фучжи, каждый из этих методов имеет свои достоинства и помогает один другому. «По большей части успехи в полученном знании о предметах зависят от того, как используются сердце, уши и глаза, а размышления лишь помогают им оформиться. То, о чем размышляют, связано с тем, что изучается. Успехи в достижении знаний зависят только от сердца, здесь главным являются размышления, знания помогают им, а изучаемое предназначено для разрешения сомнений в размышлениях» (Ду сышу дацюань шо, гл. 1).

Ван Фучжи подчеркивает, что постижение вещей и достижение знаний помогают друг другу, ни от одного из них нельзя отказываться. «Без постижения вещей приобретаются ненужные знания, которые ввергают в ересь» (Шан-шу иньи, гл. 3). Если добиваться знаний без изучения объективных предметов и явлений и их закономерностей, это неизбежно приводит к безосновательным, ложным знаниям. С другой стороны, Ван Фучжи указывал, что «без достижения знаний нельзя различать предметы, это приведет только к увлечению вещами и лишит стремлений» (Шан-шу иньи, гл. 3), т. е., если постижение вещей не руководствуется мышлением, невозможно различать предметы и явления, в результате чего все сведется лишь к «увлечению вещами и исчезновению стремлений». Методы познания, сформулированные в тезисах «постижение вещей» и «добиваться знаний», предлагаемые Ван Фучжи, выражают примитивный материализм и содержат элементы диалектики.

Кроме того, в теории познания Ван Фучжи выдвигает идею о единстве знаний и действий, сформулировав ее в тезисе «действуешь — значит, узнаешь что-то». В этом принципе содержится острая критика тезиса Чжу Си «сначала знание, потом действие» и учения Ван Шоужэня, выраженного в тезисе «знание и действие соединены в одно».

Что же такое знание и действие? Ван Фучжи отвечает: «Знание и действие — это добиваться знаний и энергично действовать» (Ду сышу дацюань шо, гл. 4). Знание и действие «стоят друг против друга», т. е. они противоположны и различны, но в то же время они «не стоят друг против друга», т. е. едины и взаимосвязаны. Как указывает Ван Фучжи, «действие» — это основа. Во-первых, потому, что только через «действие» можно получить пользу от «знания», «от действия к действию получаешь знания» (Ду сышу дацюань шо, гл. 4). И еще: «Знание дает свои плоды благодаря действию» (Шан-шу иньи, гл. 3), т. е. через действие можно полу-

чить пользу от знания, но знание не может получить пользу от действия. Это означает, что знание рассматривает действие как область, в которой оно может принести пользу, в то время как действие не рассматривает знание как область своего проявления. Кратко эта идея формулируется так: «Действие может получить пользу от знания, но знание не может получить пользу от действия», т. е. через действие можно получить пользу от знания, но знание не может получить пользу от действия, потому что «иногда знание не может быть воплощено в действии, а если воплощается, то содержит в себе все» (Ду сышу дацюань шо, гл. 6). Поэтому Ван Фучжи и говорит, что «действие может совмещаться со знанием, но знание не может совмещаться с действием» (Шан-шу иньи, гл. 3). Действие может включать в себя знание, но знание не включает в себя действие. Во-вторых, действие выше знания. Ван Фучжи пишет: «Если говорить о знании и действии человека, то знание, полученное с помощью увиденного и услышанного, не сравнится с тем, что знает сердце; то, что знает сердце, не сравнится с тем, что делаешь лично» (Чжоу-и нэйчжуань, гл. 5). Отсюда вывод: «Учась, благородный муж никогда не отходит от действия, стремясь получить знание, и это необходимый процесс» (Шан-шу иньи, гл. 3). Отрицание тезиса «отходить от действий, чтобы получить знание» показывает, что Ван Фучжи признавал действие основой для получения знания. В то же время он не исключал и значения знания для действия и считал, что «из знания появляется умение действовать» (Ду сышу дацюань шо, гл. 4). Значение достигнутых знаний состоит в «умении действовать», в противном случае действия будут слепыми.

Основываясь на материалистическом взгляде о единстве знания и действия, Ван Фучжи подвергает глубокой критике идеалистические теории познания неоконфуцианства двух Чэнов и Чжу Си, учения о сердце Лу Цзююаня и Ван Шоужэня и буддийский тезис «отходить от действия, чтобы получить знание». По поводу тезиса Чжу Си «сначала знание, затем действие» Ван Фучжи критически замечает, что «установление твердой последовательности означает стремление поставить ученых в затруднение в вопросах, связанных с познанием видимого, привести все в беспорядок и лишить их опоры» (Шан-шу иньи, гл. 3). Он отмечает, что отделение знания от действия и установление последовательности, согласно которой знание предшествует действию, на чем настаивает Чжу Си, заставляет человека знать, но не действовать. С точки зрения Ван Фучжи, если основываться на принципе «трудное всегда впереди», то действие — это трудное, а поэтому сначала должно быть действие, а затем знание. Ошибочность тезиса «сначала знание, затем действие» состоит в «отходе от действия с целью получения знания», поэтому Ван Фучжи и говорит: «Последователи школы Чжу Си и ученики Лу Цзююаня и Ян Цзяня допускают ошибку, и хотя они расходятся в главном, но приходят к одинаковому результату» (Шан-шу иньи, гл. 3).

Критикуя взгляды Лу Цзююаня и Ван Шоужэня на знание и действие, особенно тезис Ван Шоужэня «знание и действие соединены в одно», Ван Фучжи замечает, что они «не считают то, что называется знанием, за знание, а действие — за действие», а они «принимают знание за действие, но тогда отсутствие действия следует принимать за действие». Они, как и буддисты, «обращаясь к знанию, уничтожают действие» (Шан-шу иньи, гл. 3).

В противовес тезису «знание и действие соединены в одно» Ван Фучжи указывает: «Знание и действие взаимно помогают и используют друг друга» (Ли-цзи чжанцзюй, гл. 31), т. е. знание и действие взаимозависимы и взаимозначимы. Из разной взаимозначимости знания и действия можно понять, что между знанием и действием существуют различия, и это «незыблемая истина». Ван Фучжи отмечает, что придерживаться принципа «отходить от действия, чтобы получить знание» — значит, волей или неволей становиться на позицию комментаторов классических текстов, «которые стали рабами своего увлечения». «В лучшем случае они, закрыв глаза, занимаются созерцанием, истощая сердце и отказываясь от вещей», и «плавают во сне». Истоки ложных учений и превратных представлений «именно в этом» (Шан-шу иньи, гл. 3).

Как можно заметить, взгляды Ван Фучжи на знание и действие противоречивы — кое-что они разрушают, а кое-что утверждают, причем разрушения глубоки, утверждения высоки, а в некоторых моментах вносят что-то новое. Однако его теория познания не могла не нести на себе печать исторической и классовой ограниченности.

2.4. ВЗГЛЯД НА ИСТОРИЮ, ВЫРАЖЕННЫЙ В ТЕЗИСЕ «ВЫСШИЙ ПРИНЦИП И НАПРАВЛЕНИЕ СОЕДИНЕНЫ В ОДНО

Ван Фучжи переносит взгляды на природу, выраженные в тезисах «высший принцип в частицах» и «перемены происходят каждый день», на историю общества и формулирует их в тезисе «высший принцип и направление соединены в одно».

В первую очередь Ван Фучжи утверждает, что общество развивается эволюционным путем и представляет собой непрерывный процесс перехода от варварства к цивилизации. А такие ортодоксальные мыслители, как Конфуций, Мэн-цзы, Дун Чжуншу, Хань Юй вплоть до Чжу Си, хотя и отличались по своим взглядам на историю, тем не менее все прославляли «царившее при трех династиях процветание», энергично ратовали за возврат к древности и даже заявляли, что история идет по пути регресса.

Опровергая эти традиционные вульгарные учения, Ван Фучжи указывает, что до появления трех династий «одежда не была упорядочена, пять ступеней ближайшего родства не были четко определены, правила, разрешающие вступление в брак, не были разрабо-

таны, жертвоприношения покойным не были установлены, царила дикость, и люди почти ничем не отличались от диких птиц и зверей» (Ду Тунцзянь лунь, гл. 20), т. е. в период, предшествовавший трем династиям, люди жили в состоянии дикости и почти не отличались от диких птиц и зверей. При трех династиях «государство было маленьким, а правителей в нем было много... тираны-правители бесцеремонно захватывали все, что им хотелось, ничем не отличались от нынешних старейшин инородческих племен в Чуане (пров. Сычуань) и Гуане (пров. Гуанси), которые сосут кровь и объедают подчиненных им людей, доводят их до полного истощения, заставляют ходить в рубище и питаться травами и деревьями» (Ду Тунцзянь лунь, гл. 20). Этим Ван Фучжи разбивает миф о «царившем при трех династиях процветании».

С появлением династии Чжоу начались «крупные земельные пожалования представителям одной и той же фамилии», происходило расширение территории и в обществе впервые «постепенно возникло направление, требующее объединения в одно целое» (Ду Тунцзянь лунь, гл. 20). При династии Цинь система пожалованных владений была заменена системой деления государства на округа и уезды, после чего в Китае «установилось великое единение, вслед за которым нравы и просвещение с каждым днем становились все более единообразными, а трудности народа стали постепенно уменьшаться» (Ду Тунцзянь лунь, гл. 20). С точки зрения Ван Фучжи, при династиях Чжоу и Цинь китайское общество сделало большой шаг вперед. При династии Тан сложилась обстановка, которую нельзя даже сравнивать с обстановкой, существовавшей до появления трех династий, когда ели сырое мясо и пили кровь животных. «Стали писать сочинения о человеколюбии и справедливости, а Поднебесная спокойно подчинялась существующей системе управления... не ожидая Яо, Шуня, Чэн-тана и У-вана» (Ду Тунцзянь лунь, гл. 20). Таким образом, развитие истории непрерывно шло эволюционным путем от варварства к цивилизации.

В связи с этим Ван Фучжи критикует взгляды, требовавшие возврата к древности, и говорит, что они «слишком цепляются за древность и принижают современность» (Ду Тунцзянь лунь, гл. 20). Приукрашивание древности и преклонение перед прежними правителями «преследуют цель путем возвеличения Яо и Шуня подавить стремления людей» (Сунь лунь, гл. 6). Взгляды Ван Фучжи на прогрессивное развитие истории, противоречившие взглядам, требовавшим возврата к древности и утверждавшим регрессивный ход истории, имеют не только теоретическое, но и практическое значение.

Далее, основываясь на идеях об эволюционном развитии истории, Ван Фучжи, исследуя закономерности исторического развития, выдвигает и обосновывает свой взгляд на историю, сформулировав его в тезисе «высший принцип и направление соединены в одно». Под «направлением» имеется в виду неизбежная тенденция исторического развития. «Направление — это следование собы-

тий без нарушений, это развитие от высокого к низкому, от большого к малому, оно не терпит препятствий на своем пути» (Ду сышу дацюань шо, гл. 9). Под «высшим принципом» имеются в виду неизбежные закономерности развития предметов и явлений. «Направление таково и не может быть иным — это и есть высший принцип» (Ду сышу дацюань шо, гл. 9). Что такое высший принцип и направление? «Если говорить о высшем принципе и направлении — это все равно, что говорить о направлении высшего принципа», «направление создается в зависимости от высшего принципа», «когда приобретается высший принцип, само собой создается направление» (Ду сышу дацюань шо, гл. 9). Высший принцип — основа направления, направление — выражение высшего принципа. Высший принцип и направление едины и неделимы. В связи с этим Ван Фучжи и говорит, что «высший принцип и направление нельзя разделить и отделить друг от друга» (Ду сышу дацюань шо, гл. 9).

Приводя дальнейшие доказательства, Ван Фучжи пишет: «Система деления страны на округа и уезды существует две тысячи лет и не может быть изменена», потому что «к этому стремится направление, и, если бы не было высшего принципа, разве могло быть так?!» (Ду Тунцзянь лунь, гл. 1). Почему система деления на округа и уезды заменила систему пожалования владений? С точки зрения Ван Фучжи, при существовавшей системе наследственного занятия должностей и наследственного получения жалованья «не производился отбор» способных людей, в результате чего «направление неизбежно оказывалось нарушенным». «Среди служилых людей имелись тупые, а среди крестьян — талантливые, талантливые не могли все время сгибаться перед тупыми, поэтому увеличившись в числе, они возвышались, и это тоже было неизбежностью, вызванной направлением» (Ду Тунцзянь лунь, гл. 1).

Ван Фучжи, выдвинув тезис «высший принцип и направление соединены в одно», внес серьезный вклад в трактовку истории человеческого общества. Доказав, что эволюционное развитие истории неизбежно и закономерно, он тем самым опроверг учение о регрессивном развитии истории, и его тезис «высший принцип и направление соединены в одно» является продолжением и развитием «тенденции» исторического развития, о которой говорил Лю Цзунъюань.

Далее, говоря о неизбежных закономерностях исторического развития, Ван Фучжи вовсе не отрицал роль человека в истории общества, а, наоборот, он считал, что неизбежные тенденции исторического развития проявляются через деятельность исторических личностей. Так, он пишет: «Династия Цинь, исходя из личных стремлений овладеть Поднебесной, лишила правителей владений, власти и поставила правителей округов, но небу суждено было по-своему оценить ее личные стремления, и оно осуществило великую справедливость. Никто из сохранивших разум не мог предполагать, что произойдет так!» (Ду

Тунцзянь лунь, гл. 1). Под «небом» Ван Фучжи имеет в виду не обладающее волей Небо, а объединение высшего принципа и направления. «Слово «направление» детально, слова «высший принцип» широки, соединяя эти слова, я называю их Небом» (Ду сышу дацюань шо, гл. 9).

Ван Фучжи считал, что правитель династии Цинь, руководствуясь личным желанием создать государство, которым бы в течение десятков тысяч поколений управляла бы одна фамилия, отменил систему пожалованных владений и установил систему деления страны на округа и уезды, и в этом выразилась неизбежность исторического развития, и через действия одной исторической личности осуществилась случайность. Вызывающая уважение заслуга Ван Фучжи в том, что за субъективными побуждениями (личными стремлениями одного человека) он обнаружил объективные закономерности, не зависящие от воли человека и меняющие ход исторического развития. Однако в силу исторической ограниченности закономерности исторического развития, о которых он говорит, по-прежнему остались абстрактными. Ван Фучжи не смог вскрыть подлинные причины исторического развития, заключающиеся в самом обществе. Не мог он подняться и до правильной трактовки роли отдельной исторической личности и народных масс в истории.

Наконец, в противовес идеалистическим взглядам сунского и минского неоконфуцианства на высший принцип и желания, выраженные в тезисе «устранять человеческие желания, сохранять высший принцип», и выступая против тезиса «отказ от желаний приводит к высшему принципу» (Ду сышу дацюань шо, гл. 8), Ван Фучжи выдвигает идею о единстве высшего принципа и желаний, сформулировав ее в тезисе «в личных желаниях живет высший принцип» (Сышу сюньи, гл. 2). Он пишет: «Желания питья, пищи, мужчин и женщин — общие желания людей» (Шигуан чжуань, гл. 2), которые соответствуют высшему принципу неба, а поэтому должны определенным образом удовлетворяться.

Ван Фучжи высказывал даже идеи по вопросам, связанным с распределением материальных благ, и настаивал на равномерном распределении земли, считая, что только так можно установить спокойствие в Поднебесной. Он говорит: «Накопление у одного приводит к нехватке у другого. Нехватки говорят о неравенстве» (Шугуан Чжуань, гл. 4).

Это означает, что захват земель приводит к неравномерному распределению материальных благ, а разница в имущественном положении приводит к крестьянским восстаниям. Поэтому, чтобы предупредить восстания, необходимо решить вопрос, связанный с равномерным распределением земли. В связи с этим Ван Фучжи выступал за разумное равномерное распределение земли, предлагая, чтобы «каждый человек имел поле, а поля должны быть равны» (Сун лунь, гл. 12). Взгляд

Ван Фучжи на уравнительное распределение земли — отражение требований поднимавших восстания крестьян, настаивавших на «равномерном землепользовании и освобождении от уплаты натурального налога».

Ван Фучжи «не цеплялся за старое», а принимал и развивал старое. Он не только отрицал идеалистическую философию, а «входил в ее лагерь, нападал на ее обозы, вскрывал ее опоры и видел ее недостатки» (Лао-цзы янь), т. е. глубоко анализировал, отбрасывал ошибочное и шелуху, принимал разумное и таким образом обогащал и развивал собственную материалистическую философию. Философские взгляды Ван Фучжи на природу, теорию познания, диалектику и на историю представляют собой весомый вклад в развитие китайской примитивно-материалистической философии. Его философия — кладовая идей, ожидающих глубокого изучения.

3. МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ЦЗАЙ ЧЖЭНЯ. ЕГО БОРЬБА С НЕОКОНФУЦИАНСТВОМ

Цзай Чжэнь (1723—1777) по прозвищу Дунюань родился в уезде Сюнин (совр. уезд Туньси) провинции Аньхой. Учился у Цзян Юна, обладал огромной эрудицией, занимался глубокими исследованиями в области астрономии, географии, математики, изучал древние письмена, занимался комментированием классических текстов, музыкой и фонетикой. Несколько раз неудачно держал экзамен на ученую степень и для поддержания жизни был вынужден учительствовать. В последние годы жизни заведовал школой в уезде Цзиньхуа в Чжэдуне. В возрасте 51 года участвовал в работе по составлению сочинения «Сыку цюаньшу». В возрасте 53 лет получил приказ участвовать в дворцовых экзаменах, получил ученую степень *цзиньши* и был оставлен при академии Ханьлинь.

В период жизни Цзай Чжэня династия Цин уже укрепила свою власть, и ее правители, стремившиеся к усилению контроля в области идеологии, с одной стороны, продолжали распространять неоконфуцианство, созданное двумя Чэнами и Чжу Си, а с другой — поощряли скрупулезные историко-философские поиски по классическим текстам. В такой обстановке Цзай Чжэнь, занявшись историко-филологическими поисками по классическим текстам и приняв материализм как оружие, вскрывал пороки и подвергал критике принятое в качестве официальной идеологии неоконфуцианство, особенно взгляды двух Чэнов и Чжу Си на высший принцип и желания. Идеи Цзай Чжэня довольно ярко отражают интересы прослойки мелкой городской буржуазии. Он являтся последним выдающимся представителем древнего, примитивного материализма в Китае.

Работы Цзай Чжэня собраны в сочинении «Цзай-ши ишу

27—413

(Сочинения, оставленные Цзай Чжэнем)», из которых главными философскими произведениями являются «Мэн-цзы цзыи шучжэн (Комментарии к значению иероглифов в сочинении Мэн-цзы)» и «Юаньшань».

3. 1. МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД НА ПРИРОДУ В ТЕЗИСЕ «ПРЕВРАЩЕНИЕ ЧАСТИЦ ШИРОКО РАСПРОСТРАНЕНО»

Приняв и защищая учение Чжан Цзая о «превращении частиц», Цзай Чжэнь подвергает критике объективный идеализм двух Чэнов и Чжу Си, выраженный в их взглядах на всеобщий закон и емкость, высший принцип и частицы.

«Всеобщий закон *(дао)*» — основная категория философии Цзай Чжэня — имеет два значения. Первое значение — всеобщий закон, материальная сущность Вселенной. Принимая категорию «сущность» Ван Тинсяна, Цзай Чжэнь пишет: «Всеобщий закон — название сущности и действительности» (Мэнцзы цзыи шучжэн, гл. 3); «темное, светлое начала и пять первоэлементов — сущность всеобщего закона» (Мэн-цзы цзыи шучжэн, гл. 2); «всеобщий закон неба означает только пять первоэлементов, темное и светлое начала» (Юаньшань, гл. 1). Как считал Цзай Чжэнь, всеобщий закон, являющийся материальной сущностью,— источник движения и изменений как в мире природы, так и в человеческом обществе. «В превращении частиц неба и земли — корень рождения человека и предметов» (Мэн-цзы цзыи шучжэн, гл. 2). Это материалистическое учение, признающее материальное единство мира.

Второе значение — всеобщий закон выражает закономерности движения и изменений материального мира. Цзай Чжэнь пишет: «Всеобщий закон означает распространение. Превращения частиц широко распространены и непрерывно рождают живое, поэтому я называю его всеобщим законом» (Мэн-цзы цзыи шучжэн, гл. 2). Как видим, «всеобщий закон» Цзай Чжэня соединяет материальную сущность Вселенной с движением и изменением в одно целое.

Цзай Чжэнь выступал против идеализма и метафизики двух Чэнов и Чжу Си, которые резко отделяли «не имеющий телесной оболочки всеобщий закон» от «имеющей телесную оболочку емкости», и дал этим понятиям новое, материалистическое объяснение. Он писал: «Формой называется уже образовавшееся тело. Не имеющее телесной оболочки говорит о состоянии до образования формы. Имеющее телесную оболочку означает состояние после принятия формы. Тело, не возникшее в результате взаимодействия темного и светлого начал, называется не имеющим телесной оболочки» (Мэн-цзы цзыи шучжэн, гл. 2). Другими словами, «форма» означает сформировавшиеся конкретные предметы. То, что существует до образования конкрет-

ных предметов под влиянием темного, светлого начал и пяти первоэлементов, называется «не имеющим телесной оболочки», а после образования конкретных предметов называется «емкостью, имеющей телесную оболочку». Разница между не имеющими телесной оболочки и имеющими телесную оболочку состоит не в разнице материального и духовного, как об этом говорят два Чэна и Чжу Си, а в разнице в форме частиц, т. е. в разнице между двумя формами самой материи.

Цзай Чжэнь критиковал также абсурдные рассуждения двух Чэнов и Чжу Си о том, что «высший принцип впереди частиц», что «высший принцип рождает частицы», и отмечал, что высший принцип выражает закономерности движения и изменений объективных предметов и явлений. В «Шицзине» говорится, что, когда есть предмет, есть и правило. «Наблюдать за действиями Неба, земли и человека, ища в них неизменные правила, являющиеся высшим принципом» (Сюйянь). Здесь «высший принцип» объясняется как «правило», т. е. как закон или закономерность. Кроме того, Цзай Чжэнь рассматривает «высший принцип» как «порядок» непрерывного рождения живого частицами. «Только при порядке рождается живое; если порядок утрачивается, прекращается закон рождения живого» (Мэн-цзы цзыи шучжэн, гл. 3). Только тогда, когда соблюдаются определенные закономерности, предметы непрерывно рождаются, в противном случае движение не может продолжаться.

Об отношениях между высшим принципом и частицами Цзай Чжэнь пишет: «Непрерывное рождение живого — основа превращений, порядок в рождении живого — ветвь превращений» (Юаньшань, гл. 1). Это означает, что непрерывно рождающие живое частицы есть источник движения и изменений, а порядок или закономерности — ветвь движения и изменений. Другими словами, высший принцип — это высший принцип частиц, а закономерности — это закономерности предметов и явлений. «Вне предметов и явлений не существует отдельного высшего принципа» (Мэн-цзы цзыи шучжэн, гл. 3). Тезис двух Чэнов и Чжу Си «высший принцип рождает частицы», признающий, что вне частиц есть так называемый повисающий в воздухе высший принцип, в корне ошибочен.

Цзай Чжэнь указывал также, что учение двух Чэнов и Чжу Си о том, что «высший принцип рождает частицы», фактически представляет видоизменный идеализм буддизма. Он пишет: «Те (т. е. буддисты) создают две основы, отделяя форму от разума», «эти (два Чэна и Чжу Си) создают две основы, отделяя высший принцип от частиц». «Одни считают высший принцип за распорядителя частицами, подобно тому как другие считают дух распорядителем частиц; одни утверждают, что высший принцип рождает частицы, подобно тому как другие говорят, что частицы рождаются духом» (Мэн-цзы цзыи шучжэн, гл. 2). Буддисты и Лао-цзы отделяли форму от духа

и считали, что дух руководит формой, а два Чэна и Чжу Си отделяли высший принцип от частиц, считая, что высший принцип руководит частицами. Хотя по форме высказываний имеются различия, фактически суть их одна и та же.

В противовес тезису двух Чэнов и Чжу Си «высший принцип рассеян в различном» Цзай Чжэнь выдвигает тезис «часть высшего принципа». Под «частью» имеется в виду специфичность конкретных предметов и явлений. С его точки зрения, поскольку объективные предметы и явления конкретны, закономерности предметов и явлений также специфичны. Цзай Чжэнь пишет: «Высший принцип, если искать его, едва уловим, поэтому необходимо найти различие, чтобы дать ему название, поэтому я называю его частью высшего принципа» (Мэн-цзы цзыи шучжэн, гл. 1). Здесь Цзай Чжэнь ясно указывает, что часть высшего принципа — основание для установления различия между предметами.

В доказательство он приводит пример, говоря, что растения всасывают из почвы питательные вещества, получают с неба свет солнца и влагу, поэтому они «пышно растут и не засыхают». Животные же дышат воздухом, и с помощью питья и еды их кровь «течет, не зная препятствий» (Сюйянь, гл. 1). Для всего существует свой высший принцип.

Цзай Чжэнь подчеркивает, что высший принцип предметов и явлений — это часть высшего принципа, специфическая закономерность предметов и явлений, и, чтобы овладеть «высшим принципом предметов и явлений, необходимо выяснить о предмете всё до мельчайших подробностей, и только после этого будет постигнут высший принцип» (Мэн-цзы цзыи шучжэн, гл. 3). Всеобщего, абсолютного, оторванного от предметов и явлений высшего принципа, о котором говорят два Чэна и Чжу Си, не существует. В связи с этим Цзай Чжэнь пишет: «Зная часть высшего принципа, можно различать различное. То, что в древности называли высшим принципом, никогда не было тем, что поздние конфуцианцы называют высшим принципом» (Мэн-цзы цзыи шучжэн, гл. 1).

Одной из главных особенностей древней китайской философии являлось преимущественное внимание к общим описаниям и широкий подход к познанию Вселенной, в то время как к изучению отдельного и особенного проявлялось пренебрежение. Идя наперекор этой традиции древней философии, Цзай Чжэнь выдвигает категорию «часть высшего принципа», специально подчеркивает роль закономерностей в особенном и значение их изучения. Это важная особенность философии Цзай Чжэня, фактически предзнаменовавшая закат древнего китайского общества и конец древней философии.

В то же время философия Цзай Чжэня была не вполне последовательной. С одной стороны, он подчеркивает значение части высшего принципа, а с другой смешивает закономерности

природы с феодальными нормами морали. Например, он пишет: «Как человеколюбиво рождение живым! Рождение живого и сохранение порядка — вот правила поведения и справедливости!» (Юаньшань, гл. 1). Цзай Чжэнь полагал, что феодальные моральные нормы, как и закономерности природы, непрерывно рождают живое, и тем самым не смог освободиться от идеализма.

Он говорил также: «То, что́ все сердца одинаково считают правильным, и является высшим принципом», «то, что́ один человек считает правильным, а все в Поднебесной в течение десятков тысяч поколений говорят, что этого нельзя изменить, также надо считать правильным» (Мэн-цзы цзыи шучжэн, гл. 1). Цзай Чжэнь выступает против неоконфуцианства, признававшего мнение одного человека и недооценивающего значение общего мнения, и это имеет положительное значение. Однако мнение большинства он принимает за мерило проверки «высшего принципа», а это также идеализм.

3.2. ВЗГЛЯД НА МОРАЛЬНЫЕ ПРИНЦИПЫ В ТЕЗИСЕ «ВЫСШИЙ ПРИНЦИП ХРАНИТСЯ В ЖЕЛАНИЯХ»

Вопросы, связанные с трактовкой отношений между высшим принципом и желаниями, являются центральной проблемой в идеологической системе Цзай Чжэня, а созданное им прогрессивное учение «в высшем принципе хранятся желания» резко критикует взгляды неоконфуцианства, созданного двумя Чэнами и Чжу Си, противопоставлявших высший принцип желаниям.

Учение о природе человека — теоретическая база взглядов Цзай Чжэня на мораль. Выступая против деления природы человека на «природу от высшего принципа справедливости» и «природу от частиц», как делали два Чэна и Чжу Си, Цзай Чжэнь считал, что природа человека — это естественная природа, образующаяся от изменения частиц и выраженная в «крови, частицах, сердце и знаниях». Он пишет: «Природа возникает от получения в разной степени темного и светлого начал и пяти первоэлементов, что дает кровь, дыхание и знания в сердце, по которым различаются предметы» (Мэн-цзы цзыи шучжэн, гл. 2). Или: «Кровь, частицы, сердце и знания — сущность природы» (Мэн-цзы цзыи шучжэн, гл. 2). Другими словами, природа образуется от частиц темного и светлого начал и пяти первоэлементов, а ее сущность — «кровь, частицы, сердце и знания», которые служат основанием для различий между предметами.

Конкретным содержанием природы человека, состоящей из крови, частиц, сердца и знаний, являются желания, чувства и знания. Цзай Чжэнь пишет: «Человек рождается, после чего у него появляются желания, чувства и знания. Эти три качества — естественное свойство крови, частиц, сердца и знаний»

(Мэн-цзы цзыи шучжэн, гл. 3). Желания — материальные стремления к звукам, красоте или отвращение к дурному запаху. Чувства — радость, гнев, скорбь и веселье. Знания — способность различать правильное и ложное, красивое и безобразное. Все это составляет естественную природу, появляющуюся после рождения человека.

Говоря об учении Цзай Чжэня о природе человека, следует отметить, что он однозначно утверждает естественность чувств и желаний, признает их разумность. «Чувства радости, гнева, скорби и веселья, стремление к звукам, красоте или отвращение к дурному запаху, знание правильного и ложного, красивого и безобразного имеют корень в природе и происходят от неба» (Сюйянь, гл. 1). «Происходят от неба» означает, что они рождаются естественно. Кроме этого, Цзай Чжэнь говорит: «Человек является человеком, но, если отбросить полученное от частиц и свойства частиц, разве его можно будет назвать человеком?» (Мэн-цзы цзыи шучжэн, гл. 2).

Утверждая природу, полученную от частиц, Цзай Чжэнь считал чувства и желания природой человека, а в отрыве от чувств и желаний он не может быть человеком. Более того, он утверждал, что правильное решение вопросов, связанных с чувствами и желаниями, способствует успеху в делах. «Путь рождения и воспитания — в сохранении желаний; путь растрогать других — в сохранении чувств. Оба пути — естественные условные знаки, поднимающие дела в Поднебесной» (Юаньшань, гл. 1). Смысл приведенной цитаты полностью совпадает с высказыванием Гегеля: «Ничто великое в мире не совершается без страсти»[1]. Одновременно она убедительно критикует реакционный, абсурдный, призывающий к аскетизму тезис сунского и минского неоконфуцианства «сохранять высший принцип неба, уничтожать желания человека».

Основываясь на учении о природе человека, состоящей из «крови, частиц, сердца и знаний», Цзай Чжэнь выдвигает собственный взгляд на мораль, сформулировав его в тезисе «в высшем принципе хранятся желания», и опровергает абсурдные, призывающие к аскетизму тезисы Чжу Си «высший принцип неба и желания человека не могут стоять рядом» и «сохраняется высший принцип — гибнут желания человека, побеждают желания человека, уничтожается высший принцип неба». Он пишет: «Высший принцип — не нарушение чувств», «высший принцип хранится в желаниях» (Мэн-цзы цзыи шучжэн, гл. 1). Высший принцип — закон для чувств и желаний, но в то же время он хранится в чувствах и желаниях, поэтому Цзай Чжэнь и говорит: «Появляется желание, затем появляется действие, и, когда оно в высшей степени разумно и неизменно, это является высшим принципом; без желаний и действий

[1] Цит. по: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 282.

как можно говорить о существовании высшего принципа!» (Мэн-цзы цзыи шучжен, гл. 3). Смысл цитаты в том, что только при наличии желаний и действий существует высший принцип, какой может быть высший принцип без желаний и действий? Как видим, взгляд Цзай Чжэня на высший принцип и желания совершенно противоположен взгляду Чжу Си, выраженному в тезисе «великий принцип неба и желания человека не могут стоять рядом».

Утверждение, что только при наличии желаний существует высший принцип и что высший принцип и желания едины и неразделимы,— также одна из важных особенностей идеологической системы Цзай Чжэня. В определенной степени эта система отражала интересы и требования вновь возникшей прослойки мелкой городской буржуазии.

Цзай Чжэнь считал, что противопоставление высшего принципа желаниям и провозглашение тезиса «сохранять высший принцип неба, уничтожать желания человека», как это делали неоконфуцианцы, не только ошибочно в теоретическом отношении, но, что более важно, «разделение высшего принципа и желаний превращается в инструмент бесчеловечности и безжалостного истребления» (Мэн-цзы цзыи шучжэн, гл. 3). Другими словами, подобные рассуждения превращаются в реальной жизни в инструмент, помогающий правителям безжалостно убивать народ. Он также пишет: «Поверим, что высший принцип неба отрицает желания человека, тогда от этого в лучшем случае будет страдать один человек, а в худшем будет страдать все государство, вся Поднебесная» (Мэн-цзы цзыи шучжэн, гл. 3).

Цзай Чжэнь неоднократно упрекал неоконфуцианство за то, что оно совершает преступление, «убивая людей высшим принципом», и заявлял: «Если уважаемый обвиняет на основе высшего принципа занимающего низкое положение, если старший обвиняет на основе высшего принципа малолетнего, если знатный обвиняет на основе высшего принципа подлого, то, если даже они не правы, это называется призывами к покорности; если же занимающий низкое положение, младший и подлый вступают в борьбу на основе высшего принципа, то, если даже они и правы, это называется бунтом» (Мэн-цзы цзыи шучжэн, гл. 1).

Это означает, что когда «уважаемые», «старшие» и «знатные» обвиняют на основе высшего принципа «занимающих низкое положение», «малолетних» и «подлых», то, будучи неправыми, они все равно остаются правыми, но когда «занимающие низкое положение», «малолетние» и «подлые» вступают на основе высшего принципа в борьбу, то, если даже они и правы, все равно считаются неправыми. «Высший принцип» — не более как реакционный инструмент, предназначенный для безжалостного истребления «занимающих низкое положение»,

«малолетних» и «подлых». В связи с этим Цзай Чжэнь гневно восклицает: «Когда люди лишаются жизни на основе закона, найдутся те, кто пожалеет их; когда же люди лишаются жизни на основе высшего принципа, кто пожалеет их?» (Мэн-цзы цзыи шучжэн, гл. 1). Высший принцип представляет убивающий без крови меч. «Тираны-чиновники убивают людей на основе закона, поздние неоконфуцианцы убивают людей на основе высшего принципа, шаг за шагом они отказываются от закона и рассуждают о высшем принципе, но это ведет к смерти, от которой нет спасения!» (Юй мой шу). Короче говоря, убийство людей на основе высшего принципа еще более жестоко, чем убийство на основе закона о наказаниях. Это глубокое разоблачение и суровое обвинение преступной сущности неоконфуцианской морали двух Чэнов и Чжу Си.

Выдвигая учение «высший принцип хранится в желаниях», Цзай Чжэнь в силу классовой и исторической ограниченности не понимал общественного характера природы человека и сводил природу человека к естественным чувствам и желаниям, что в теоретическом отношении ошибочно. Одновременно высший принцип, о котором он говорит, по-прежнему связан с нормами феодальной морали, человеколюбием, справедливостью, правилами поведения. Из-за этого Цзай Чжэнь не мог полностью свести счеты с неоконфуцианством. Однако он глубоко вскрыл и подверг острой критике реакционную сущность неоконфуцианства и феодальные нормы морали, а это сыграло определенную роль в идеологическом освобождении интеллигенции от старых представлений о морали, что имело важное историческое значение.

8

Философские идеи в новое время

1. ИСТОРИЧЕСКИЙ ФОН РОЖДЕНИЯ ФИЛОСОФИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ И ЕЕ ОСОБЕННОСТИ

Говоря о китайской философии в новое время, мы имеем в виду исторический период с опиумной войны 1840 г. до движения 4 мая 1919 г.

Если говорить о династии Цин, то она прошла путь от подъема к процветанию, ослаблению и гибели, а с точки зрения развития истории она была последней феодальной династией. Гноящиеся язвы внутри самого так называемого «процветания» в эру правления Цянь-лун уже нельзя было скрыть. В знаменитом романе того времени «Сон в красном тереме» описывается история падения феодальной семьи, что фактически является художественным описанием гибели феодальной аристократии и феодального общества. Накануне опиумной войны нависшая над феодализмом угроза с каждым днем выявлялась все более ярко. «Начиная с конца эры правления Цянь-лун чиновники, образованные люди и народ находились в смятении и растерянности, из каждых десяти человек пять-шесть не служили, не занимались сельским хозяйством, ремеслом или торговлей; к тому же некоторые питались табачными листьями, изучали еретические учения, подвергались казням или умирали от холода и голода... Начиная от столицы и во всех уголках, большинство богатых дворов превращалось в бедные, бедные дворы превращались в голодающие, главы служилых, землевладельцев, ремесленников и торговцев водили дружбу с презренными, каждый пытался разобраться в обстановке, и все, находясь на краю гибели, не могли поддерживать

каждодневного существования, не имели времени спросить об урожае» (Полн. собр. соч. Гун Цзычжэня, с. 106).

Правдивое описание Гун Цзычжэня ярко показывает гнилость и близость гибели феодального господства, каждодневное увеличение числа бродяг, не имеющих занятий, превращение богатых в бедных, бедных в голодающих свидетельствует о том, что едва дышащие феодальные правители подошли к последней черте, не зная утром, что случится с ними вечером, и эта картина «упадка» феодализма полностью совпадает с описанием последних дней феодализма в Германии во второй половине XVIII в., данного Ф. Энгельсом: «Все прогнило, расшаталось, готово было рухнуть, и нельзя было даже надеяться на благотворную перемену».

Однако правители династии Цин, проводившие политику закрытых дверей и самовозвеличения, не хотели видеть, что в XVII в. в момент их вторжения в Китай в Англии уже произошла буржуазная революция, а с середины XVIII до 40-х гг. XIX в. государства в Европе и Америке уже превратились в могущественные страны капитализма. Напротив, они тщательно скрывали собственные болезни и прорехи и боялись лечения, по-прежнему слепо называя себя «Небесной династией и Высшим государством», претендовали на ведущее положение. Прогнивший, идущий к гибели феодальный строй они противопоставляли капитализму.

Капиталистическая Англия, вступившая на путь пиратской агрессии, сначала стала ввозить опиум, отравляя китайский народ, а затем с помощью корабельных орудий открыла ведущие в Китай ворота, обнаружив неспособность феодальной цинской династии противостоять внешнему врагу. К. Маркс говорил: «Перед британским оружием авторитет маньчжурской династии рассыпался в прах; суеверному представлению о вечности Небесной империи был нанесен смертельный удар; варварская герметическая изоляция от цивилизованного мира была нарушена»[1].

Вспыхнувшая в 1840 г. опиумная война закончилась поражением Китая, а цинское правительство подписало позорный «Нанкинский договор», лишивший Китай суверенитета. Это явилось переломным моментом в истории Китая и положило начало новому времени в его истории. В дальнейшем капиталистические державы усиливали агрессию в Китае, стремясь к его разделу, в результате чего последовали вторая «опиумная война», франко-китайская война, китайско-японская война 1894 г. и вторжение объединенных войск восьми держав. Цинское правительство подписало ряд позорных, неравноправных договоров, что привело к захвату большой территории Китая и оскорблению национального достоинства китайского народа, ввергло широкие народные массы в неимоверные страдания. Как писал Мао Цзэдун: «После

---

[1] Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 9, с. 99.

опиумной войны 1840 года Китай постепенно превратился в страну полуколониальную и полуфеодальную»[1].

Соединение империализма с китайским феодализмом, процесс превращения Китая в полуколониальное-полуфеодальное общество одновременно является и процессом непрерывно растущего упорного сопротивления и борьбы китайского народа с иностранными колонизаторами. После опиумных войн, в 1850 г., вспыхнуло тайпинское восстание, в 1898 г. возникло движение за реформы, в 1900 г. произошло боксерское восстание, в 1911 г. вспыхнула синьхайская революция, в 1919 г. возникло движение четвертого мая. Целая цепь революционных выступлений, в ходе которых на смену павшим приходили новые бойцы, произошла всего на протяжении 80 лет, а это свидетельствует о высоком революционном духе китайского народа, выступившего против империализма и феодализма, доказывает, что китайская революция уже вступила в период буржуазных демократических преобразований.

В этот период резких общественно-исторических колебаний и изменений, перемены и борьба, отразившиеся в общественно-идейных течениях, были чрезвычайно сложными, запутанными, острыми и извилистыми. Однако основная тенденция развития состояла в том, что старое ханьское и сунское конфуцианство, долгое время господствовавшее в феодальном китайском обществе, клонилось к закату, в то время как вновь возникшая буржуазная культура быстро развивалась и выходила на авансцену китайской истории.

В период господства династии Цин, продолжавшегося более двухсот лет, главенствующее положение в феодальной идеологической системе занимало ханьское и сунское конфуцианство. Как говорили начиная с эры правления Цянь-лун и эры правления Цзя-цин: «В каждом доме сочинения Сюя и Чжэня, каждый читал Цзя и Ма, восточно-ханьское конфуцианство сияло, подобно солнцу на небе» (Лян Цичао, Циндай сюэшу гайлунь, Очерки науки и искусства при династии Цин). Это означает, что в эру правления Цянь-лун и Цянь-цин сочинения живших при Восточной Хань знатоков древних классических текстов Сюй Шэня, Чжэн Сюаня, Цзя Куй и Ма Жуна имели большое влияние и были широко распространены. Такое же важное положение занимало и сунское конфуцианство. «Кроме учения учителя Чжу не смели ни о чем говорить», что свидетельствует о всеобщем опьянении неоконфуцианством, созданном двумя Чэнами и Чжу Си.

Однако в первой половине XIX в., особенно после опиумных войн, в общественно-идеологических течениях, науке и искусстве произошли серьезные изменения. Стали не только остро обличаться и критиковаться перегруженное мелочами ханьское и отрешенное от жизни сунское конфуцианство, но и выдвигаться

[1] Мао Цзедун. Избр. произв., т. 3. М., 1953, с. 142.

требования о замене порочного метода управления и свержении монархического строя. Вот что говорит об этом новом историческом периоде Лян Цичао: «После опиумных войн борцы за идею гневно сжимали кулаки и скрежетали зубами и, испытывая огромный позор и большое горе, думали только о том, как освободиться от них. Стали воскресать взгляды о наиболее правильном управлении страной, которые настолько широко распространились, что их нельзя было подавить. Кроме того, после снятия запрета на морские сношения с заграницей в Китай начала постепенно проникать так называемая «западная наука». Вначале это были технические новшества, а затем и модные политические взгляды. Ученые жили словно в темной комнате, не зная, что за ее стенами, но внезапно в стене пробили окно и, выглянув наружу, увидели яркий свет, который до этого никогда не видели, а когда повернулись и посмотрели на комнату, там было темно и грязно. Поэтому желание искать на стороне что-то новое разгоралось с каждым днем, а чувство отвращения ко всему тому, что было в комнате, усиливалось не менее быстро. Желание разрушить стены комнаты и вырваться из мрака проявлялось в первую очередь в попытках борьбы со старой системой управления, поэтому возникла мешанина из плохо усвоенных политических принципов «западных наук» и так называемой «науки об управлении страной», появившейся в начале династии Цин. Образовалось отдельное течение, открыто поднявшее знамя борьбы против ортодоксальной группировки. Это явилось главной причиной раскола, происшедшего в науке при династии Цин» (Лян Цичао, Циндай сюэшу гайлунь).

Другими словами, как реакция на «огромный позор и чрезвычайное горе», вызванное опиумными войнами, воскресли учения о правильном управлении страной, которые распространились настолько широко, что их нельзя было подавить. «Западные науки» стали постепенно проникать в Китай. От соединения «учений о правильном управлении страной» и «западных наук» образовалось отдельное течение, представлявшее культурную группировку, выражавшую интересы вновь возникшего класса. Эта новая культурная группировка подняла знамя критики против ортодоксальной группировки, представлявшей феодальную культуру.

О характере борьбы, которая происходила в это время между западной и китайской наукой, между новой и старой наукой, Мао Цзэдун говорил следующее: «До „движения 4 мая“ борьба на культурном фронте в Китае была борьбой между новой культурой буржуазии и старой культурой класса феодалов. До „движения 4 мая“ борьба между школьной системой и старой системой государственных экзаменов, между новой и старой наукой, между западной и китайской наукой носила именно такой характер»[1].

---

[1] Мао Цзэдун. Избр. произв., т. 3. М., 1953, с. 254.

В антиимпериалистической, антифеодальной борьбе, в борьбе новой науки со старой чрезвычайно важными и сложными вопросами являлись вопросы отношения к западной науке и ее связям и влиянию на китайскую науку. Прогрессивные мыслители нового времени, руководствуясь патриотическими чувствами, думали, что, если питать «надежды на смытие позора, выпавшего на долю Китая, необходимо уделять внимание обороне границ и морей», и считали, что для спасения государства необходимо учиться у западной науки. Например, Вэй Юань и реформаторы из лагеря ранней буржуазии упорно настаивали на изучении западной науки и техники. Выдвигавшийся ими лозунг «изучать сильные стороны варваров для обуздания варваров» в концентрированном виде отражал эти требования. В то же время твердолобая феодальная группировка ожесточенно сопротивлялась этому. Так, некий дасюэши («великий ученый»), поклонник неоконфуцианства Вэй Жэнь говорил: «Путь утверждения государства — в уважении к правилам поведения и справедливости, а не в ловких расчетах; столбовая дорога — в сердцах людей, а не в специальных знаниях» (Чжунго цзиньдай цзыляо цункань, Собрание материалов по новой исиотии Китая, т. 2).

Появившиеся буржуазные реформаторы в лице Кан Ювэя и Лян Цичао выступали как против твердолобой феодальной группировки, полностью отрицавшей новую науку, так и против группировки, стоявшей за установление отношений с иностранцами, призывавшей лишь к использованию западной науки и техники. В то же время они настаивали на необходимости изучения западных учений о народовластии, требовали реформ феодального строя. Вскоре возникла буржуазная революционная группировка, которая стала выступать против реформаторов, предлагавших реформировать феодальный строй, и настаивала на полной отмене монархической системы. История показала, что вопрос об отношении к западной науке нашел отражение не только в борьбе реформаторов с твердолобой феодальной группировкой и со сторонниками установления связей с иностранцами, но и в борьбе между буржуазными реформаторами и буржуазными революционерами. Эта борьба имела сложные и порой различные по характеру формы.

В борьбе новой и старой науки хотя и рождалась новая буржуазная культура, однако в ней было еще много феодальных пережитков. И она, как и некритически воспринятая западная культура, была еще очень слаба. Это был кризис роста новой науки, отражавший двойственность и слабость китайской буржуазии в сфере общественного сознания.

Борьба буржуазной и феодальной культуры выразилась в борьбе буржуазной и феодальной философии и явилась важной составной частью борьбы между новой и старой, между западной и китайской наукой. Буржуазная философия нового времени

стала теоретической базой и идеологической основой становления новой науки.

Стремление критически освоить достижения западной науки — отличительная черта новой науки и наиболее ярко выраженная особенность буржуазной философии в Китае в новое время. Усвоение достигнутых на Западе знаний в области естественных и общественных наук и в философии явилось предпосылкой возникновения буржуазной философии в Китае в новое время. Ученый Ли Шаньлань (1810—1882) в этот исторический период не только переводил книги по алгебре, аналитической геометрии, дифференциальным и интегральным вычислениям, но и знакомил читателей с астрономическим учением Коперника и классической механикой Ньютона. Сюй Шоу (1818—1884) систематически знакомил читателей с достижениями ученых в области химии. Основываясь на этих и других достижениях естественных наук, Ли Шаньлань критиковал идеалистические учения феодальной твердолобой группировки, а Сюй Шоу высказал ряд атеистических идей.

После китайско-японской войны 1894 г., когда патриотически настроенные слои населения и прогрессивная интеллигенция почувствовали угрозу гибели Китая как государства и нации, Янь Фу перевел и выпустил в свет «Происхождение видов»... Дарвина, что в то время сыграло весьма важную роль в политической науке страны. Основываясь на учении Дарвина о том, что в борьбе за существование происходит естественный отбор, в ходе которого выживают наиболее приспособленные, Янь Фу считал, что Китай нуждается в переменах и только с их помощью можно сохранить государство и нацию, в противном случае они погибнут, что встревожило и напугало всех.

Эволюционное учение Дарвина оказало огромное влияние на развитие философской мысли в Китае, особенно на объяснение явлений общественной жизни. Янь Фу в своих философских исследованиях широко использовал достижения естественных наук. Сунь Ятсен в своих работах также использовал данные физики, химии, геологии, физиологии и эволюционного учения для обоснования своих философских взглядов. Во многих философских работах того времени использовались понятия, принятые в естественных науках, например эфир, электричество, клетка и т. д., и идеи западных философов. В результате китайская философия вступила в новый период своего развития. Как указывал Энгельс, «философов толкала вперед отнюдь не одна только сила чистого мышления, как они воображали. Напротив. В действительности их толкало вперед главным образом мощное, все более быстрое и бурное развитие естествознания и промышленности. У материалистов это прямо бросалось в глаза. Но и идеалистические системы все более и более наполнялись материалистическим содержанием»[1].

---

[1] Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 285.

Центральным вопросом, вокруг которого разворачивались споры о борьбе буржуазной философии с феодальной, по-прежнему оставался основной вопрос философии — вопрос отношений между мышлением и бытием, а также между диалектикой и метафизикой. Главными направлениями, по которым велась эта философская борьба, были следующие:

1. Поиски подлинно материалистических взглядов и разоблачение оторванного от реальности идеализма. Вслед за подъемом интереса к «учениям об управлении страной» и усвоением достижений западной науки и философии появилась тенденция к быстрому развитию материалистических взглядов и развернулась острая критика перегруженной мелочами и оторванной от жизни старой науки. «Цинская наука смогла вытеснить минскую науку и развиваться вместо нее, утверждая, что последняя пуста, а она истинна. Ныне же она и сама запуталась в неразрешимой проблеме определения названия сущности и стала из-за этого не менее пустой, чем же она отличается от учения о сердце и природе?.. она одряхлела, не будучи в состоянии последовательно и до конца отстаивать «истину» (Лян Цичао, Циндай сюэшу гайлунь).

Школа историко-филологических изысканий по классическим текстам в эпоху династии Цин развивалась в борьбе с сунским конфуцианством и утверждала, что она стремится к «истине», но в дальнейшем она глубоко погрязла в мелочах, стала заниматься «исследованиями и доказательствами того и там, где доказательства и исследования были не нужны», что послужило причиной того, что она стала губить таланты, убивать мысль, уходить от реальности, отрываться от действительности, а это привело к ее ослаблению и упадку. Хотя приведенное высказывание Лян Цичао о причинах возвышения и падения цинской науки несет печать исторической ограниченности, тем не менее он смог нарисовать яркую картину упадка цинской науки. Буржуазная философия в новое время родилась и развивалась в борьбе против школы историко-филологических изысканий по классическим текстам, занимавшейся мелкими исследованиями, оторванными от общественной реальности, попусту болтавшей о справедливости и высшем принципе и бывшей не в состоянии разрешить любой практический социальный вопрос. Эта школа имела ярко выраженную идеалистическую направленность. Как говорил Янь Фу: «Среди всех дел, от которых нельзя убежать в Поднебесной, есть только истина. Нельзя себя обмануть пустыми словами и красивыми рассуждениями, а истину не удержать пышными, высокими словами» (Янь Фу, Цзюван цзюэлунь, Решительные рассуждения о спасении от гибели).

В области теории познания борьба резко проявилась в спорах вокруг вопроса об отношениях между знанием и действием и выразилась в отрицании идеализма неоконфуцианства двух Чэнов и Чжу Си, сформулированного в тезисе «сначала знание, затем

действие», и идеалистических взглядов, принижавших роль действия. Вэй Юань писал: «Только приблизившись к нему, приобретаешь знания, только в действии узнаешь о трудностях; как может появиться знание без действия?» Буржуазный реформатор Янь Фу отдавал предпочтение эмпиризму и выступал против утверждений, согласно которым происходящее в Поднебесной можно познать, не выходя за ворота дома. Представитель буржуазных революционеров Чжан Бинлинь еще в молодости не только поддерживал эмпиризм, но прямо требовал «открыть народу путь к знанию с помощью революции». Еще более последовательно излагал свои материалистические взгляды на отношение между знанием и действием Сунь Ятсена. Все это явилось важным вкладом в развитие теории познания в новое время.

2. Второе направление борьбы — это борьба вокруг вопроса о «переменах». Идея о «переменах» противопоставлялась метафизическому мировоззрению, говорившему о покое и отсутствии перемен. Представители феодальной группировки твердолобых считали, что «законы предков не меняются», а философы, подобные Чжан Чжидуну, даже выдвигали такой порочный тезис: «Небо не меняется, следовательно, всеобщий закон также неизменен»,— противопоставляя его взглядам, утверждавшим наличие перемен.

Говоря о взглядах на «перемены», уместно сослаться на Гун Цзычжэня, который, развивая положение «Чжоуской Книги Перемен» об изменениях, писал: «В конце происходят перемены, перемены распространяются, распространение приводит к длительности»; «Все законы предков рушатся» (Гун Цзычжэнь цюаньцзи, Полное собрание сочинений Гун Цзычжэня, с. 6). Кан Ювэй говорил: «Новый предмет крепок, старый — дряхл, новый предмет свежий, старый — прогнивший, новый предмет деятелен, старый — неподвижен, новый предмет находится в движении, старый — в состоянии застоя, вот высший принцип предметов» (Как Ювэй, Шан Цин ди ди лю шу, Шестой доклад цинскому императору). Лян Цичао утверждал: «Все, что имеется на небе и на земле, изменяется»; «Меняющееся требует перемен, если перемены не произошли, они все равно рано или поздно произойдут» (Лян Цичао, Бяньфа тунъи, Общий смысл изменения законов).

После буржуазной революции стали не просто настаивать на изменениях, а выдвигать требования о «скорых переменах» и «революции». Чжан Бинлинь писал: «Если непонятно, что такое километр, то это следует сделать понятным с помощью революции; если везде еще господствуют старые обычаи, то их следует устранить с помощью революции. Революция — это не сильнодействующее лекарство наподобие аконита и ревеня, а хорошее укрепляющее и слабительное средство» (Чжан Бинлинь, Бо Кан Ювэй лунь гэмин шу, Письмо, опровергающее рассуждения Кан Ювэя о революции).

Хотя во взглядах на перемены между буржуазными реформаторами и революционерами имелись различия и между ними происходила борьба, принимавшая временами ожесточенную форму, но критика, которой они подвергали метафизическое мировоззрение твердолобых феодалов, упорно цеплявшихся за тезис «небо не меняется, следовательно, всеобщий закон тоже неизменен», имела прогрессивное историческое значение.

3. Третье направление — это борьба философии нового времени с феодальной философией. Она была тесно связана с борьбой буржуазии и ее идеологов против шедшего к закату и прогнившего феодального строя. После опиумных войн в условиях непрерывно возраставшей угрозы существованию нации возрождение учений о правильном управлении страной и активное стремление учиться у Запада были направлены на реформы дряхлого феодального строя. Взгляды на перемены преследовали эту же цель. Лян Цичао учил, что меняющееся требует перемен, а если перемены не производятся, они все равно произойдут сами. Он говорил: «Если при изменениях производятся перемены, то право на перемены находится в твоих руках, а это позволяет сохранить государство, сохранить нацию. Если перемены не производятся, они все равно произойдут, но право на перемены окажется в чужих руках, и тогда придется бороться с этими руками и вязать их. Увы! Тогда произойдет то, о чем я не решаюсь говорить» (Лян Цичао, Бяньфа тунъи). Итак, только перемены могут спасти государство и нацию. В противном случае они погибнут. Взгляды на перемены служили теоретическим обоснованием требований о необходимости ликвидации порочной системы управления и изменения феодального строя. Сунь Ятсен и Чжан Бинлинь выступали за свержение феодального строя революционным путем.

Кан Ювэй и Чжан Бинлинь были большими знатоками китайской культуры, почему же они покинули спокойные кабинеты и вступили на тернистую политическую стезю, почему пошли по пути буржуазных реформ или революции? Потому что они «хотели разрушить окружавшие их стены и вырваться из царившего мрака, а для этого необходимо было вступить в борьбу со старым правлением». Другими словами, чтобы сбросить ярмо мрачного феодального господства, в первую очередь было необходимо бороться с одряхлевшим правлением. В то время теоретики — выразители наиболее решительных взглядов — не только доказывали необходимость реальной борьбы, но и сами принимали в ней участие. Философская борьба в новое время была тесно связана с крупными революционными движениями. Накануне и после опиумных войн сформировались философские взгляды Гун Цзычжэня и Вэй Юаня; в период тайпинского восстания возникли философские идеи Хун Сюцюаня; в период движения за реформы в 1898 г. зародились философские концепции Кан Ювэя, Тань Сытуна, Лян Цичао и Янь Фу; в период буржуазно-демокра-

28—413

тической революции сложились философские взгляды Чжан Бинлиня и Сунь Ятсена.

Однако философия нового времени носила ограниченный характер. Буржуазные философы нового времени имели еще несовершенные представления о естественных науках Запада, и к тому же они находились под сильным влиянием феодальной культуры. К сожалению, их философские учения по этой причине были «ни китайскими, ни западными; они были и китайскими, и западными» и отличались поверхностностью, путанностью и поэтому не оформились в единую стройную систему. Перемены в этот исторический период происходили с необыкновенной быстротой, едва возникало одно идейное течение, как его тут же сменяло другое, и именно из-за неустойчивости социальной и идеологической жизни китайская буржуазия не смогла создать глубокой, стройной идеологической системы. Непоследовательность философской мысли являлась выражением слабости китайской буржуазии.

Конечно, главный вопрос не в том, какие проблемы разрешила буржуазная философия нового времени, а в том, какие она выдвигала. Выдвинутый ею вопрос об отношениях между западной и китайской феодальной философией заслуживает серьезного научного исследования.

2. ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ ГУН ЦЗЫЧЖЭНЯ И ВЭЙ ЮАНЯ

Гун Цзычжэнь (1792—1841) по прозвищу Сэжень и псевдониму Динъань, носивший также имя Гунцзо, родился в уезде Жэньхэ (Ханьчжоу) провинции Чжэцзян. Происходил из служилой землевладельческой семьи, в возрасте 38 лет получил ученую степень цзиньши и в последующем дослужился до должности управляющего делами ведомства церемоний. В 48 лет покинул службу и уехал на юг, где через два года умер. Всю жизнь его не удовлетворяла «чиновничья стезя», он всегда стремился к знаниям, и, как говорил сам, «ни одно дело в своей жизни я не грыз до конца, а только стремился к образованию, не став учителем» (Гун Цзычжэнь цюаньшу, Полное собрание сочинений Гун Цзычжэня; Цзи-хай цзаши, Стихотворения, написанные в год цзи-хай). Его работы собраны в «Гун Цзычжэнь цюаньцзи».

Вэй Юань (1794—1857) по прозвищу Юаньда и псевдониму Мошэнь родился в уезде Шаоян провинции Хунань. Происходил из семьи землевладельца и какое-то время занимал должность начальника округа. Однако вся его жизнь прошла главным образом на службе в качестве советника командующего местными войсками и в писательской деятельности. В свое время им был выдвинут лозунг «изучать сильные стороны варваров для обуздания варваров», который сыграл положительную роль в отмене политики закрытых дверей и нанес удар по консервативным

взглядам. За свою жизнь Вэй Юань написал много работ, но его философские взгляды изложены в сравнительно концентрированном виде в работу «Могу», входящей в «Собрание сочинений Вэй Юаня».

Эпоха, в которую жили Гун Цзычжэнь и Вэй Юань, относится к периоду в истории Китая, который был наполнен потрясениями и волнениями, когда старое феодальное общество переходило к полуколониальному-полуфеодальному обществу. Они были свидетелями опиумных войн и своими глазами видели последовавшие за ними события. Куда идти клонившемуся к закату феодальному обществу? Превратиться ли в полуколониальное-полуфеодальное общество или неуклонно стремиться к обновлению, чтобы превратиться в мировое, передовое, сильное и процветающее государство? Этот вопрос чрезвычайно остро поставила история, и он настоятельно требовал ответа. Произведения и взгляды Гун Цзычжэня и Вэй Юаня, представлявших интересы реформаторской группировки класса землевладельцев, ярко отражали основную тенденцию эпохи — двигаться вперед. С одной стороны, они безжалостно бичевали старое феодальное общество, указывая на его пороки и требуя реформ, с другой — возвещали рождение новой эпохи.

Ожесточенная социальная борьба и резкие изменения в обществе в конечном счете должны были неизбежно найти отражение и в идеологической жизни. Борьба, зародившаяся еще в ханьское время между школами, изучавшими каноны, особенно обострилась в новое время и была отнюдь не случайной, она отражала особенности развития эпохи.

При династии Цин в эру правления Цянь-лун и Цзя-цин школа, занимавшаяся изучением классических текстов, написанных древними письменами, пережила свое новое рождение и стала ведущей в Китае. Однако в эру правления Дао-сянь (первая половина XIX в.) возникло новое движение, связанное со школой, занимавшейся изучением классических текстов, написанных современными письменами, которое ожесточенно боролось против мелочных историко-филологических изысканий «ханьского конфуцианства», особенно широко распространившегося в эры правления Цянь-лун и Цзя-цин, и его оторванности от действительности и одновременно выступало против сунского и минского неоконфуцианства, занимавшегося пустыми разговорами о добродетели, природе человека и воле Неба. Эта борьба была обусловлена закатом старого феодального общества и требованиями прогрессивных деятелей о проведении реформ.

Резко выраженной особенностью школы, занимавшейся изучением классических текстов, написанных современными письменами, в рассматриваемый период являлось то, что она возродила и выдвинула учение о правильном управлении страной, подчеркивала значение «перемен» и всеми силами стремилась к реформам старого порочного управления. В дальнейшем ее уче-

ние, оплодотворенное занесенными с Запада эволюционными учениями, превратилось в теоретическую базу для обоснования буржуазных реформ и революции, создав важные идеологические предпосылки для перехода от древней феодальной к буржуазной философии нового времени.

Гун Цзычжэнь и Вэй Юань были активными инициаторами движения, связанного с этой школой. Как говорит Лян Цичао: «Среди наиболее выдающихся представителей школы, занимающейся изучением классических текстов, написанных современными письменами, следует выдвинуть Гун Цзычжэня и Вэй Юаня. Во времена Гун Цзычжэня и Вэй Юаня правление династии Цин постепенно приходило в упадок и слабело. Когда вся страна была опьянена существовавшим великим спокойствием, они не могли преодолеть испытываемое ими чувство грозящей опасности и постоянно и упорно разрабатывали для Поднебесной великие планы. К историко-филологическим изысканиям они не испытывали привязанности, но, так как ими занимались все, они также изучали их, а изучив, стремились использовать узнанное для установления других законов в стране. Поэтому, хотя они и говорили о канонических текстах, но по духу отличались от представителей ортодоксальной группировки, занимавшейся каноническими текстами и изучавшей их» (Лян Цичао, Циндай сюэшу гайлунь).

В философии Гун Цзычжэня и Вэй Юаня есть немало материалистических и диалектических положений, поэтому она представляет собой важное звено на пути перехода от древней феодальной к буржуазной философии и является мостом, ведущим от старого к новому.

2.1. ИДЕИ ГУН ЦЗЫЧЖЭНЯ О ПЕРЕМЕНАХ И ЕГО ИДЕАЛИЗМ

Гун Цзычжэнь с детства воспитывался под сильным влиянием ханьского конфуцианства и какое-то время изучал его у известного представителя этой школы Дуань Юйцая. В возрасте 28 лет изучал в столице «Летопись Чуньцю в редакции Гунъяна» у Лю Пэнлу, а в дальнейшем познакомился с представителем чанчжоуской школы Сун Сянфыном, который характеризовал это сочинение как отличающееся «проникновенным словом и глубоким смыслом», и воспринял взгляды школы, занимавшейся изучением классических текстов, написанных современными письменами. Однако в отличие от ортодоксальной школы, изучавшей классические тексты, Гун Цзычжэнь, чувствуя все более усиливающуюся с каждым днем опасность, нависшую над обществом, обращал внимание на изучение реальных проблем общества и всеми силами внедрял учение о правильном управлении государством. Он «изучал классические каноны... овладевал учениями раз-

личных философов, посвящал все помыслы делам, связанным с управлением страной» (Гун Цзычжэнь цюаньцзи, Данъань сяньшэн нянъпу, Биография господина Динъаня в хронологическом порядке).

Гун Цзычжэнь говорил, что «мои друзья все спрашивают меня, Цзычжэня, почему я не пишу об «И-цзине», «Шан-шу», «Ши-цзине» и «Чуньцю»? Ныне я читаю сочинения всех философов, изучаю высказывания различных мыслителей, и для этого у меня нет времени... Кроме того, я занимаюсь наукой для востока, запада, юга и севера» (Гун Цзычжэнь цюаньцзи, Гуши гоучэнь лунь, § 3). Под «наукой для востока, запада, юга и севера» имеется в виду учение о правильном управлении страной, и Гун Цзычжэнь подчеркивал при этом, что, занимаясь наукой, необходимо связывать эти занятия с реальными проблемами, стоящими перед обществом, и применять полученные знания на практике.

Как говорит Лян Цичао: «Знамя, выставленное этой группировкой, говорило о том, чем должна заниматься наука, а объектом изучения являлись реформы в обществе и расширение его благополучия. Эта группировка распространяла «планы развития экономики государства и идеи о повышении благосостояния народа». Поэтому для ее представителей, хотя они и не сговаривались заранее, предметом обсуждения служили вопросы, связанные с изысканием средств к существованию» (Лян Цичао, Циндай сюэшу гайлунь). Гун Цзычжэнь сам говорил: «Я часто думаю по ночам, как упростить изучение классических канонов, проникнуть в древность и современность, расширить народное благосостояние, но не могу постичь главного» (Гун Цзычжэнь цюаньцзи, Нунцзун). Другими словами, размышляя о лучших способах управления государством, Гун Цзычжэнь старался понять древность и современность, но так и не мог постигнуть основного. Однако благодаря его усилиям, направленным на распространение учения о правильном управлении государством, среди идеологов возникла новая атмосфера, характеризующаяся стремлением к материализму.

Гун Цзычжэнь ясно указывал: «Управление при каждом поколении требует усвоения достижений науки каждым поколением» (Гун Цзычжэнь цюаньцзи, И-бин чжи цзи чжуи, § 6) — и требовал соединения «науки» с политикой. Эта мысль особенно ярко выразилась в критике феодально-бюрократической системы. Гун Цзычжэнь упрекал современное ему общество в «развале» и образно сравнивал его с телом, полностью пораженным чесоткой и настолько прогнившим, что болезнь уже поразила внутренние органы, причем феодальные правители и не думают о лечении, а, наоборот, связывают «длинной веревкой» абсолютизма руки и ноги людей, в результате чего злоупотребления не искореняются, а общество с каждым днем все более слабеет и идет к гибели. «Люди больны чесоткой... но их связывают длинной веревкой,

чтобы они не могли ни согнуть, ни вытянуть ни руки, ни ноги, и, хотя они страдают от зуда и острой боли, их, ни о чем не заботясь, оставляют без внимания. В чем дело? А в том, что люди не могут применить свои знания» (Гун Цзычжэнь цюаньцзи, Минлян лунь, § 1). Другими словами, связанные «длинной веревкой» феодального абсолютизма люди не могли применить свои знания «для избавления от покрывшей все тело чесотки», т. е. для преодоления развала.

Особенно резко Гун Цзычжэнь выступал против сковывания действий талантливых ученых, стремившихся спасти государство и народ. Он пишет: «Когда появляются талантливые ученые и талантливые выходцы из народа, все, не обладающие талантами, контролируют, связывают и даже убивают их... убивают за то, что они могут огорчаться, могут гневаться, могут думать, могут действовать, могут быть совестливыми, могут не быть подонками» (Гун Цзычжэнь цюаньцзи, Бин-и цзи чжуи, § 9). Мрачный режим, связывающий действия людей и убивающий их ум, представляла не только никчемная, лишенная совести и души прослойка феодальных чиновников, стремившихся «любой ценой сохранить занимаемые места», но и сам император, обладавший высшей неограниченной властью.

Как писал Гун Цзычжэнь: «Анализируя действия ученых мужей нового времени, обнаруживаешь, что среди них мало таких, которые со дня своего первого доклада правителю и с года начала своей службы стыдились бы собственного существования» (Гун Цзычжэнь цюаньцзи, Минлянлунь, § 2). «В прошлом среди управляющих Поднебесной... никогда не было таких, которые бы относились к ученым мужам без вражды, они оттесняли честных, чтобы отдавать свои приказы, удаляли знающих стыд, чтобы возвеличивать себя. Они стремились стать сильными, а десятки тысяч окружающих их мужей сделать слабыми, что помогало приобретению личной силы и могущества» (Гун Цзычжэнь цюаньцзи, Гуши гоучэньлунь, § 1). Для сохранения авторитета феодального абсолютизма требуется, чтобы один человек был силен, а десятки тысяч окружающих его лиц — слабы, чтобы один человек процветал, а десятки тысяч других влачили постыдное, мрачное существование.

Всесторонне обличая и критикуя последний период феодализма, Гун Цзычжэнь исследует экономические причины колебаний, кризисов и гибели существовавших в разное время обществ. Он пишет: «Бедные взаимно теснят друг друга, богатые взаимно прославляют друг друга. Бедные живут в опасности, богатые — в спокойствии. Бедные с каждым днем падают все ниже, богатые с каждым днем все более отгораживаются от них... Вначале это происходило только из-за неравенства между богатыми и бедными. Незначительное неравенство приводило к большому неравенству, а большое неравенство — к гибели Поднебесной» (Гун Цзычжэнь цюаньцзи, Пинцзюнь лунь). Другими словами, «нера-

венство между бедными и богатыми» приводит к беспорядкам в обществе и его гибели.

Гун Цзычжэнь писал также: «Порядок и смуты, расцвет и гибель, происходившие на протяжении многих тысяч лет, прямо связаны с этим» (Гун Цзычжэнь цюаньцзи, Пинцзюнь лунь), т. е. причина порядка и смут, расцвета и гибели во все времена объясняется существующей разницей между богатством и бедностью. Здесь Гун Цзычжэнь с помощью учения о правильном управлении страной пытается вскрыть экономические причины общественных кризисов, что в то время имело определенное прогрессивное значение.

Куда же идет «одряхлевший феодализм», «клонящийся, как солнце, к закату»? Ждать конца сложа руки или же изменять существующее общество? Гун Цзычжэнь ясно заявляет: «Крайне зловещая атмосфера господствует на земле под небом. Ее долгое господство неизбежно приведет к военным пожарам, эпидемиям, народ и твари останутся без потомства, люди станут убиваться горем, а души умерших и духи — думать о переменах» (Гун Цзычжэнь цюаньцзи, Пинцзюнь лунь). Другими словами, создавалась чрезвычайно неблагоприятная атмосфера, а это неизбежно приведет к бедствиям, вызванным мятежами и эпидемиями. Нарисованная картина довольно ярко передает настроения и страдания современников и их стремление к переменам.

Гун Цзычжэнь пишет: «Нынешние пороки, возможно, также являются следствием создавшегося положения, поэтому нельзя не приспосабливаться к обстоятельствам» (Гун Цзычжэнь цюаньцзи, Минлян лунь, § 3), «поиски необходимых перемен — самое мудрое» (Гун Цзычжэнь цюаньцзи, И-бин чжи цзи чжуи, § 9), т. е. искать необходимые перемены для изменения мира, осуществлять перемены — в этом высшая мудрость. Это дело огромной важности, осуществление которого нельзя откладывать.

Гун Цзычжэнь решительно настаивал на переменах и изменении существующего положения. Он говорил: «Слепо придерживаться законов предков, бояться суждений тысяч людей и полагать, что законы рухнут сами,— значит, ждать, когда возвысившийся позже изменит ваше мнение. Не бывает законов предков, которые бы не рушились, не бывает суждений тысяч людей, которые бы не исчезали, не лучше ли самому произвести изменения, чем отдать все на откуп вновь пришедшему, чтобы изменения осуществил он? Разве наши предки не уничтожали пороки живших до них? Разве возвышение живших до них не было связано с уничтожением существовавших до них пороков?» (Гун Цзычжэнь цюаньцзи, И-бин чжи цзи чжуи, § 8). Другими словами, те, кто слепо держится за «законы предков» и боится суждений масс, всегда свергаются возвышающимся над ними деятелем. Чтобы не оказаться свергнутым, лучше самому проводить реформы. Надеяться, что правители сами проведут реформы, изменят одряхлевшее и помогут развивающемуся,— это утопия. Откро-

венные и бесстрашные высказывания Гун Цзычжэня, требовавшие перемен, отличались глубиной и будоражили умы людей. Если говорить об интеллигенции, долгое время жившей в страхе перед произволом самодержавия, чтение его сочинений расширяло ее кругозор и вызывало чувства, подобные удару электрического тока.

Гун Цзычжэнь считал, что общество эволюционирует и развивается. Он писал: «Я, Цзычжэнь, читая в молодости исторические сочинения, созданные в разные эпохи, и старинные памятники правивших династий, увидел, что начиная с древности вплоть до настоящего времени не было неизменяющихся законов, не было неизменяющейся обстановки, не было дел, которые бы не изменялись, не было неизменной атмосферы» (Гун Цзычжэнь цюаньцзи, Шан да сюэши шу), т. е. начиная с древности вплоть до сегодняшнего дня не существовало неизменной системы законов, не было обычаев, которые не создавались бы в течение длительного времени, не было положений, регулирующих деятельность людей, которые бы не менялись, не было неизменных общественных традиций.

Изменения и развитие в истории общества Гун Цзычжэнь делит на три стадии: эпоху мира и порядка, эпоху смут и эпоху одряхления. Как видно, взгляды Гун Цзычжэня на изменение законов и на эволюцию и развитие истории свидетельствуют о наличии в них элементов примитивной диалектики. Говоря об изменениях, он особенно подчеркивает значение следующих идей из «Чжоуской Книги Перемен». В «Книге Перемен» говорится: «В конце происходят перемены, перемены распространяются, распространение приводит к длительности» (Гун Цзычжэнь цюаньцзи, И-бин чжи цзи чжуи, § 8). Взгляд Гун Цзычжэня на перемены служил для него теоретической базой, основываясь на которой он настаивал на изменении законов, что имело важное значение для современного ему застывшего феодального общества и оказало положительное влияние на движение за реформы, поднятое позднее Кан Ювэем и Лян Цичао. В конце династии Цин наука, изучавшая классические каноны, начала переходить от историко-филологических изысканий и учения Гунъяна к учению о правильном управлении страной, а это тесно связано с именем Гун Цзычжэня, который создал соответствующую атмосферу для обсуждения происходящих в Поднебесной событий.

Однако Гун Цзычжэнь считал, что решающей силой, определяющей порядок или смуты в государстве, его подъем или упадок, является дух, в центре которого находится Я, и таким образом скатывался на позиции идеализма. Он писал: «Созданное небом, землей и человеком создано всеми людьми, а не усилиями совершенномудрых», т. е., по его мнению, объективный мир создается всеми людьми. «Распорядителем людей является не всеобщий закон, не великий предел, а то, что само называет себя Я» (Гун Цзычжэнь цюаньцзи, Жэнь-гуй чжи цзи тайгуань, § 2). Говоря,

что все люди — это Я, Гун Цзычжэнь фактически имеет в виду чувства масс, их дух. Он пишет: «Чувства людей — корень общественных нравов; общественные нравы — корень судьбы правителя. С гибелью чувств рушатся общественные нравы; с разрушением общественных нравов меняется судьба правителя. Если правитель хочет сам разрабатывать планы, он должен делать это, сообразуя их с чувствами людей и общественными нравами» (Гун Цзычжэнь цюаньцзи, Пинцзюнь бянь). Выражение «если правитель хочет сам разрабатывать планы» означает, что, изменяя существующую обстановку, необходимо, чтобы «чувства правителя» были связаны с чувствами людей. Короче говоря, мир создается «силой чувств», которая рассматривается как определяющая, движущая сила и причина. Гун Цзычжэнь пишет: «Месть за большую обиду, лечение тяжелой болезни, разрешение больших затруднений, обдумывание больших дел, изучение великого пути — все производится силой чувств» Гун Цзычжэнь цюаньцзи, Жэнь-гуй чжи цзи тайгуань, § 4).

Оценивая философские взгляды Гун Цзычжэня в целом, можно сказать, что они идеалистичны, но тем не менее в них есть элементы материализма и диалектики, что оказало значительное влияние на общественную мысль как в его время, так и в последующий период. Еще современники Гун Цзычжэня говорили о нем: «За последние несколько десятков лет служилое сословие стало читать исторические сочинения, исследовать древние памятники, с возбуждением говорить о происходящем в Поднебесной, и такая атмосфера была поистине создана господином Динъанем (прозвище Гун Цзычжэня)». В более позднее время Лян Цичао писал: «В освобождении идеологии в конце династии Цин имеется заслуга Гун Цзычжэня. В эру правления Гуан-сюй представители так называемой новой науки в большинстве своем пережили период преклонения перед господином Гуном. Сначала, прочтя его сочинения, они как бы подвергались удару электрического тока, но затем, более глубоко вникнув в них, начинали гнушаться ими за их поверхностность» (Лян Цичао, Дасиян, Оулобачжоу гэго цзунсюй, Общее описание государств Атлантического океана и Европы). Следует отметить, что Гун Цзычжэнь является довольно заметной фигурой в истории идеологии нового времени.

2.2. ДИАЛЕКТИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ ВЭЙ ЮАНЯ И ЕГО МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ В ТЕЗИСЕ «ПРИБЛИЗИВШИСЬ К НЕМУ, ПРИОБРЕТАЕШЬ ЗНАНИЕ»

Говоря о деятельности Вэй Юаня и Гун Цзычжэня в период накануне и после опиумных войн, следует особо отметить, что они являлись представителями тех, кто создал новую атмосферу эпохи. Гун Цзычжэнь давно предвидел, что «до смуты уже недалеко», однако через год после окончания опиумных войн он умер в при-

падке гнева. Вэй Юань же своими глазами видел жестокое поражение в опиумных войнах и наблюдал последовавшие за ними печальные результаты. Видимо, в связи с этим высказывавшиеся им взгляды во многих отношениях были более прогрессивными по сравнению со взглядами Гун Цзычжэня и в значительной степени способствовали успеху учения о правильном управлении страной, которое они оба распространяли.

В 1826 г., за 14 лет до опиумной войны, в работе «Хуан чао цзинши вэньбянь (Собрание статей о правлении царствующей династии)», Вэй Юань замечал: «Календарь прошлого года не может быть использован в этом году, утварь прапрадеда и прадеда не так удобна, как утварь деда и отца; когда сроки пользования старым приближаются к концу, то обстановка становится все напряженней, мудрые пользуются этим, поэтому рождается энергия и появляются планы. Добрые слова о древности обязательно должны проверяться современностью». «Чтобы самому управлять другими, необходимо знать, чему нужно следовать, а чему нет, постигая при этом запутанные изменения,— вот что называется наукой» (Вэй Юань цзи, Хуанчао цзинши вэньбянь сюй).

В течение короткого периода после поражений в опиумных войнах Вэй Юань написал работы «Шэн-у цзи (Записи о совершенномудром, обладающем военными талантами императоре, 1842 г.)» и «Хайго тучжи (Записи о заморских странах, 1845)», в которых с гневом анализирует исторический урок, преподнесенный поражением в опиумных войнах, и ищет пути к обогащению государства и созданию сильной армии. Он хотя и с болью, но громко призывает учиться у Запада, узнавать о положении дел у врагов, наблюдать за событиями в мире и использовать общее возмущение для собственного усиления.

Объясняя причины написания им работы «Хайго тучжи», Вэй Юань со всей определенностью говорит: «Написал ее, чтобы нападать на варваров с помощью варваров, чтобы учиться у варваров их сильным сторонам и использовать это для обуздания варваров» (Хайго тучжи сюй, Предисловие к записям о заморских странах). Под сильными сторонами, о которых говорит Вэй Юань, имеются в виду военные корабли, огнестрельное оружие и методы обучения солдат. Он считал, что только изучение достижений науки и техники позволит сдержать капиталистическую агрессию, в противном случае придется подчиниться чужеземному господству. «Не учиться старательно у чужеземных варваров — значит, попасть под их управление» (Предисловие к «Дасиян Оулобачжоу гэго цзунсюй»). Изучение западной науки и техники Вэй Юань рассматривал как дело огромной важности, от которого зависит существование государства и нации, как путь к обогащению государства и созданию мощной армии и глубоко вскрывал диалектические связи между положениями «учиться у варваров и подчинять варваров», «учиться западной науке и технике и бороться против агрессии». Вэй Юань — один из первых мыслителей, который в сравнительно си-

стематическом виде предложил учиться у Запада науке и технике, и эта мысль имела эпохальное значение не только для Китая, но и оказала определенное влияние на некоторые другие государства.

Под впечатлением от жестоких поражений в «опиумных войнах» Вэй Юань энергично призывал воспылать гневом для уничтожения свалившихся бедствий, изменить порочный образ правления. «Для каждого, обладающего благородством и мужеством, найдется то, что может вызвать гнев; для каждого, имеющего уши, глаза и знания, найдется то, в чем он может предложить план» (Хайго тучжи сюй). Другими словами, свалившиеся бедствия, угрожающие государству гибелью, и позор, связанный с утратой суверенитета, должны вызвать в каждом благородном, мужественном человеке чувство гнева, и каждый, не потерявший совесть, должен подумать о лучшем плане действий. Только гнев и разработка планов действия помогут устранить «накопившиеся бедствия» и реформировать порочное управление. «Гнев и возмущение, указанный небом путь, ведущий от упадка к процветанию, позволяют нарушить заснувшие чувства и заставить их пробудиться, заставить талантливых отказаться от пустого и заняться подлинным» (Хайго тучжи сюй), т. е. гнев и возмущение по поводу положения государства и нации сделают возможным превратить возмущение в спокойствие, избавить чувства людей от заблуждений и пробудить их, помогут использовать и назначать на должности талантливых, что позволит отказаться от ложного и заняться приносящими пользу делами. Под словами «нарушить заснувшие чувства» имеется в виду устранение «бедствий, связанных с застоем», необходимо «устранить ложное, устранить приукрашенное, устранить страх перед трудностями, устранить стремления добиваться любой ценой временного спокойствия, устранить тайные притоны», т. е. отказаться от ухищрений, к которым прибегают феодальные правители, преодолеть робость перед трудностями, избавиться от старой привычки любыми способами сохранять спокойствие, пресечь злоупотребления в личных интересах. Под «отказом от пустого» имеется в виду устранение «бедствий, проистекающих от пустого», т. е. добивается такого использования чиновников на службе, при котором они не должны совершать безрассудных поступков, не должны обманывать самих себя, не должны заниматься кабинетными рассуждениями. Их «реальные заслуги должны оцениваться реальными делами, а реальные дела — определяться по реальным заслугам», т. е. при выборе и использовании чиновников на службе следует исходить из реальности и полученных результатов.

Вэй Юань всеми силами выступал против всяких «пустых принципов», оторванных от действительности, и говорил, что «полагаться на непостижимую пустоту... и не знать, что прогнившее конфуцианство бесполезно,— это то же самое, что придерживаться еретического учения... Разве разукрашенный, декоративный пряник можно считать за учение мудреца? Шакьямуни и Лао-цзы не могут управлять Поднебесной, но и абсурдные рассуждения о сердце

и природе также не могут управлять Поднебесной» (Вэй Юань цзи, Могу, ч. 2, § Чжибянь 1).

Другими словами, ханьское конфуцианство, занимавшееся мелкими историко-филологическими изысканиями, учения буддизма и Лао-цзы, проповедующие пустые идеи о непостижимой пустоте, сунское и минское неоконфуцианство, занимавшееся пустыми рассуждениями о природе сердца, как оторванные от действительности и не помогающие в управлении государством должны быть полностью отвергнуты. Вэй Юань считал, что того, кто «не ищет причин страданий народа, не занимается изучением деятельности чиновников, не интересуется вопросами народного хозяйства и обороной границ», нельзя называть ученым, и он не может представлять науку. Бесполезные разговоры и пустые принципы, «ни в чем не помогающие народу», приносят только вред, а не пользу для государства и народа. Используя в качестве доказательства «Ши-цзин», Вэй Юань писал: «Каждый народ каждый день употребляет питье и пищу» (Вэй Юань, цзи, Могу, ч. 2, § Чжибянь 1). И поэтому подлинная наука должна быть полезна для народа, отвечать интересам его существования. Как видим, «подлинная наука», к которой Вэй Юань призывает в своем учении о правильном управлении государством, содержит интересные материалистические идеи, направленные против «пустых принципов», и требует уважения к «действительности».

Несомненный интерес представляют взгляды Вэй Юаня на изменение законов. Он ясно говорит о необходимости «постигать запутанные изменения, что и называется наукой», и «знать бедствия, которые печалили производящих большие изменения» (Хай-го тучжи сюй). Стремясь овладеть наукой, обязательно нужно знать об «изменчивости», о том, какие «бедствия вызывали печали». «О предмете можно сказать что-то определенное только в определенный для него момент» (Вэй Юань цзи, Могу, ч. 2, § Чжибянь 5). Другими словами, в существующих предметах и явлениях происходят изменения в зависимости от фактора времени. Например, система законов в обществе всегда находится в состоянии изменения и, совершенствуясь, становится более пригодной для последующих поколений по сравнению с предыдущими. К тому же «чем основательнее меняется древность, тем выгоднее это для народа», т. е. чем глубже перемены в старой системе, тем это выгоднее для народа.

«Обувь не обязательно одинакова, она делается по ноге, так же и управление не обязательно одинаково, оно определяется выгодами для народа» (Вэй Юань цзи, Могу, ч. 2, § Чжибянь 5). Вэй Юань считал, что тенденция исторических изменений пробивает себе дорогу в интересах народа, она подобна «сотням рек, устремляющихся в одно море», и ее не остановить никакими силами. Он писал: «Если говорить о делах в Поднебесной, то они могут воскресать и процветать, когда меняется что-то неугодное чувствам народа, и могут приходить в упадок, когда меняется угод-

ное чувствам народа. Сотни рек устремляются в одно море, и разве можно повернуть их воды обратно к горам?» (Вэй Юань цзи Могу, ч. 2, § Чжибянь 5).

Выступая против взглядов, требовавших возврата к древности и говоря об эволюции истории, Вэй Юань довольно оригинально трактует диалектическую связь между древностью и современностью. Он пишет: «Держаться за древность, чтобы связать современность,— клевета на современность; держаться за современность, чтобы ограничить древность,— клевета на древность. Клевеща на современность, нельзя осуществлять управление, клевеща на древность, нельзя говорить о науке» (Вэй Юань цзи, Могу, ч. 2, § Чжибянь 5). Другими словами, в вопросе об отношении между древностью и современностью необходимо выступать против восхваления древности и клеветы на современность, и в то же время надо бороться против восхваления современности и отрицания древности. Древность и современность занимают свои исторические места, и их нельзя смешивать. Незнание древности «неизбежно приводит к вульгаризации, незнание современности неизбежно приводит к непрактичности». Нужно четко видеть историческую связь между древностью и современностью. «Добрые слова о древности обязательно должны проверяться на современности». Вэй Юань образно говорит: «Изучающий законы древности подобен человеку, кушающему молодые ростки бамбука, для чего нужно предварительно содрать кожуру» (Вэй Юань цзи, Могу, ч. 2, § Чжибянь 6), т. е. изучение и использование древнего исторического наследства подобно кушанию молодых ростков бамбука: хочешь съесть нежные ростки, надо предварительно удалить кожуру.

Вэй Юань считал, что все предметы состоят из противоположностей, представляющих противоречия. Он пишет: «В Поднебесной нет единых предметов, а есть противоположности»; «В противоположностях одна сторона всегда главная, другая — второстепенная» (Вэй Юань цзи, Могу, ч. 1, § Сюэбянь 11). Одновременно он считал, что составляющие противоречия противоположности в предметах и явлениях, достигнув определенного уровня, взаимно переходят друг в друга. «Жара, достигнув предела, рождает не жару, а холод, холод, достигнув предела, рождает не холод, а жару. Сильно согнутое всегда резко выпрямляется, долго подавлявшееся всегда стремительно взлетает» (Вэй Юань цзи, Могу, ч. 1, § Сюэбянь 7). Жара и холод, сгибание и выпрямление, подавление и взлет — все находится в состоянии превращений. Тем не менее диалектическим взглядам Вэй Юаня была свойственна крайняя ограниченность и непоследовательность. Он пишет: «Неизменен только всеобщий закон, положение же с каждым днем меняется и не может быть восстановлено», а признание неизменности всеобщего закона есть чистая метафизика.

В теории познания Вэй Юань ярко излагает значение действия и личного наблюдения для приобретения знания и этим вносит материалистические идеи в развитие теории познания. Он пишет:

«Только приблизившись к нему, приобретаешь знание, только в действии можно узнать о трудностях; как может возникнуть знание без действия?» (Вэй Юань цзи, Могу, ч. 1, § Сюэбянь 2). Или говоря иначе, человек приобретает знания от соприкосновения с объективными предметами и явлениями, только в действии можно ощутить трудности и получить знание.

Вэй Юань также говорит: «Развернуть перед собой карту пяти главных гор и полагать, что знаешь горы, не стоит и одного шага дровосека; говорить о необъятной синей пучине моря и полагать, что знаешь море, не стоит и одного взгляда, брошенного купцом; перечислять восемь изысканных яств и полагать, что знаешь их вкус, не стоит и одного глотка повара» (Вэй Юань цзи, Могу, ч. 1, § Сюэбянь 2). Это показывает, что, с точки зрения Вэй Юаня, познание объективной реальности возможно только при соприкосновении с объективными предметами. Сделав шаг, дровосек приобретает знание о горах, бросив один взгляд, купец приобретает знание о море, сделав один глоток, повар приобретает знание о вкусе, и полученные таким путем знания намного важнее косвенных знаний, получаемых из книг. Вот в такой образной форме Вэй Юань показывает значение действия для получения знаний.

Вэй Юань считал, что, если выдуманные в кабинетах пустые высшие принципы проверять на деле, если подтверждать собственное мнение на действиях масс, это никогда не даст положительных результатов. В противоположность этому укоренившемуся пороку он утверждал: «Если ученый хочет нести перед Поднебесной тяжелую ответственность, он непременно должен начать с усердного знакомства с нею. Усердное знакомство непременно должно начинаться с дня, когда еще ничего не случилось» (Вэй Юань цзи, Могу, ч. 2, § Чжибянь 1).

«Усердное знакомство», о котором говорит Вэй Юань, во-первых, требует того, чтобы, «ставя себя на место другого», исходя из реальности, выдвигать мнения, предлагать учения, и только в этом случае знание будет соответствовать реальности, подобно тому как вода приобретает форму в зависимости от сосуда. Во-вторых, необходимо советоваться с массами, аккумулировать опыт, мудрость масс, и только в этом случае знания не будут напоминать телегу, сделанную за закрытыми дверями, ширина оси которой не совпадает с имеющейся колеей, и их можно будет успешно применять, поскольку они дают правильное представление о предметах. В связи с этим Вэй Юань пишет: «Лично выработанный взгляд всегда хуже выработанного совместно с другими... уважение к знаниям 49 человек позволит приобрести такие же знания, какие были у Яо и Шуня» (Вэй Юань цзи, Могу, ч. 2, § Чжибянь 1).

Вэй Юань ратовал за необходимость приобретения знаний, считая, что даже Конфуций обладал знаниями не от природы, а приобрел их благодаря тому, что он «учился с воодушевлением,

забывая о пище». Необходимо, однако, отметить ограниченность взглядов Вэй Юаня в области теории познания. Он слишком преувеличивал значение непосредственного знания, полученного на основании «личных переживаний», и не уделял должного внимания рациональному познанию.

И наконец, несколько слов по вопросу об отношениях между сердцем и делом, между Я и предметами. С одной стороны, Вэй Юань считал, что «говорящие добрые слова о сердце обязательно должны проверять их на делах», а «говорящие добрые слова о Я обязательно должны оставлять место для предметов», а с другой стороны, писал: «Дела обязательно имеют корень в сердце», «предметы обязательно имеют корень в Я», «сердце человека — это сердце неба и земли», «сердце человека в теле, но не знают, что тело в сердце. Все предметы присутствуют в Я, поэтому при движении духа приходят в движение и частицы; при движении частиц приходят в движение звуки» (Вэй Юань цзи, Могу, ч. 1, § Сюэбянь 5). Здесь Вэй Юань впадает в идеализм, утверждающий мистическое соединение неба и человека.

Он даже говорит о том, что «совершенномудрые с уважением относятся к душам умерших и духам, но держатся от них подальше, однако это не означает, что они отвергают души умерших и духов, считая, что их нет». «Польза для сердца человека от учений о душах умерших и духах в том, что они в значительной степени тайно помогают правителю, в частности в том, что, когда законы правителя не могут официально наказать, они тайно заменяют их» (Вэй Юань цзи, Могу, ч. 1, § Сюэбянь 1). В последние годы жизни Вэй Юань впал в буддийский идеализм, что было обусловлено прежде всего его классовой ограниченностью.

3. РЕЛИГИОЗНЫЙ ИДЕАЛИЗМ ХУН СЮЦЮАНЯ И ЭЛЕМЕНТЫ ДИАЛЕКТИКИ В ЕГО ВЗГЛЯДАХ

Хун Сюцюань (1814—1864) родился в уезде Хуасянь провинции Гуандун в крестьянской семье. В возрасте семи лет поступил в частную школу в родной деревне, но в 16 лет из-за отсутствия средств бросил учение и помогал отцу и старшим братьям в обработке земли. В 18 лет стал преподавать в своей деревне в частной школе.

После поражений в опиумных войнах в старом китайском обществе произошли резкие изменения. Зверства английских агрессоров, беспомощность правителей династии Цин вызывали у Хун Сюцюаня сильный гнев и благородные порывы. Каждый раз, когда речь заходила об управлении, он ощущал «острый стыд за переживаемый огромный позор». В этих условиях и под влиянием крестьянских восстаний, происходивших в различных местах, Хун Сюцюань принял твердое решение «взять в свои руки небо и землю, уничтожить власть, искоренить ложное, сохранить правильное и вызволить народ из подвешенного состояния» (Хун Жэньган,

Инцзе гуйчжэн, Возвращение героя на правильный путь), т. е. путем вооруженной борьбы свергнуть цинскую династию, избавить страну от бедствий, а для этого возглавить великое революционное движение за создание небесного государства тайпинов, поднятое широкими крестьянскими массами.

О причинах, вызвавших революционное движение тайпинов, очень хорошо сказал К. Маркс: «Непосредственными причинами возникновения движения, очевидно, послужили: европейское вмешательство, опиумные войны, вызванное ими потрясение существующего правительственного режима, утечка серебра за границу, нарушение экономического равновесия в результате ввоза иностранных товаров и т. д. Парадоксально, что опиум, вместо усыпляющего, оказал пробуждающее действие»[1]. История показала, что эта крестьянская революция выполняла задачи не только демократической революции, но и задачи антиимпериалистической национальной революции и представляла первое великое антиимпериалистическое, антифеодальное революционное движение в новое время.

Хун Сюцюань, являвшийся вождем революционного движения тайпинов, вписал блестящую страницу в историю демократических революций в Китае в новое время. Изучение революционного движения тайпинов и произведений Хун Сюцюаня, научное изложение эпохального значения его взглядов и их особенностей имеют огромное научное значение. К основным произведениям Хун Сюцюаня следует отнести написанные в 1845—1846 гг. «Юаньдао цзюши гэ (Песнь основного закона, спасающего мир)», «Юаньдао синши сюнь (Наставление основного закона, пробуждающего современников)», «Юаньдао цзюэши сюнь (Наставления основного закона, пробуждающего мир)» и разработанную им в 1853 г., после основания столицы в Нанкине, «Тяньчао тяньму чжиду (Система возделывания полей, установленная небесной династией)».

3.1. РЕЛИГИОЗНЫЙ ИДЕАЛИЗМ И ЭЛЕМЕНТЫ ДИАЛЕКТИКИ

В 1832 г. последователь христианства Лян Факань выпустил книжицу, включавшую девять небольших статей, под названием «Цюаньши лянъянь (Добрые слова, обращенные к обществу)», в которой поверхностно пропагандировал основы христианства. В 1836 г. во время экзаменов. В Гуанчжоу эта книжица попала в руки Хун Сюцюаня, но не привлекла его внимания. Однако впоследствии, в 1843 г., Хун Сюцюань приступил к ее тщательному изучению, и она оказала на него глубокое идейное влияние. В первую очередь, использовав особенности христианства, учившего единобожию, Хун Сюцюань создал образ «всемогущего Верховного императора», противопоставив его изображениям душ умерших

[1] Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 15, с. 529.

и духов, перед которыми совершались поклонения, и заимствовал идеи о равенстве, распространявшиеся первоначальным христианством. Как указывал Ф. Энгельс: «Христианство возникло как движение угнетенных; оно выступало сначала как религия рабов и вольноотпущенников, бедняков и бесправных, покоренных или рассеянных Римом народов»[1]. Хун Сюцюань соединил проповедуемый христианством тезис «перед богом все равны» с уже выдвигавшимся в Китае в ходе крестьянских войн лозунгом «уравнять знатных и низких, уравнять бедных и богатых» и разработал демократическое учение о равенстве и программу утопического социализма, отражавшие интересы и требования китайского крестьянства.

Хун Сюцюань считал, что «всемогущий Верховный император» — «единственный подлинный бог» во Вселенной, управляющий всем на земле и на небе, «самый почитаемый и великий», «самый мудрый и самый прославленный», и что, «кроме всемогущего Верховного императора, нет других богов», выступая, таким образом, против поклонения идолам душ умерших и духов. Он говорил: «Что касается идолов, сделанных людьми из дерева, камня, кусков глины или нарисованных на бумаге... то все они изготовлены людьми, души которых одурманили злые духи, и они, руководствуясь глупыми мыслями и глупыми взглядами, своими руками создали различные удивительные изображения». Или: «Люди совершают поклонения перед не обладающими ни умом, ни знаниями идолами, сделанными из дерева, камня, кусков глины или нарисованными на бумаге, но они, имея рот, не могут говорить, имея нос, не могут нюхать, имея уши, не могут слышать, имея руки, не могут ничего взять, имея ноги, не могут ходить, и в конечном счете это глупость» (Юаньдао цзюэши сюнь). Другими словами, все «идолы», «злые духи», «ямараджи» и т. д. созданы человеком, и поклоняться этим бесчувственным идолам глупо.

Отталкиваясь от таких посылок, Хун Сюцюань критиковал учения Конфуция, Лао-цзы и буддизма, в течение столетий поддерживаемых феодальными правителями, заявляя: «Последние одно — два тысячелетия души почти всех простых людей были затуманены или губились ямараджами» (Юаньдао цзюэши сюнь). «Если доискиваться до причин того, почему безобразничают оборотни и бесы, то это объясняется многочисленными ошибками в книгах, с помощью которых Конфуций учит людей» (Тайпин тяньжи). Если бы «всемогущий Верховный император» поймал Конфуция и стал порицать и бить его, то «Конфуцию пришлось бы без конца жалобно умолять о прощении».

Хун Сюцюань критиковал также представления о власти императора, считая, что император не может сам называть себя императором. «Кто он такой, что смеет бесстыдно называться импе-

[1] Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 22, с. 467.

29—413

ратором!»; «Судя по тому, как он чванится, он сам готовит для себя вечные мучения в аду» (Юаньдао цзюэши сюнь). В приведенных цитатах содержится критика неограниченной власти, которой пользовался земной феодальный император, и провозглашается равноправие правителя и народа. В целом цинский император, землевладельцы-мироеды и проповедуемые ими формы сознания объявляются свергнутыми «идолами» или «ямараджами». Как указывал К. Маркс, «критика теологии превращалась в критику политики»[1].

Критика, которой Хун Сюцюань подвергал «идолов» и «ямараджей», фактически была направлена на критику существующего неравенства. Он пишет: «Ямараджи — это старые змеи и нечистая сила, больше всего творящие всевозможные безобразия, сбивающие с толку и опутывающие души простых людей, поэтому все наши братья и сестры в Поднебесной должны общими усилиями нападать на них и уничтожать» (Юаньдао цзюэши сюнь). Только свержение ямараджей и обращение всех к Верховному императору могут привести к созданию общества со всеобщим равенством. Хун Сюцюань говорит: «Если искать подлинного бога, то это только Верховный император», «не делитесь на знатных и низких, а поклоняйтесь тому, кого следует почитать» (Юаньдао цзюши гэ). Другими словами, он почитает только «единственного подлинного бога, всемогущего Верховного императора», для того чтобы уничтожить существующее деление на знатных и низких.

Говоря о неравенстве между знатными и низкими, существовавшем в феодальном обществе, Хун Сюцюань замечает: «Должности чиновников приобретаются за взятки, от наказаний освобождаются с помощью денег, богатые пользуются властью, а талантливые лишаются всяких надежд» (Фынтян таоху сибу сыфан лунь), «пути людей в обществе разошлись, нравы стали дурными, все любимое и ненавидимое зависит от личных интересов» (Юаньдао синши сюнь). Таким образом, деление на богатых и бедных, власть богатых и частное присвоение соединяются вместе. Только уничтожив существующее неравенство, можно добиться всеобщего равенства. Это ясно показывает, что в религиозно-идеалистических взглядах Хун Сюцюаня, хотя и в чрезвычайно искаженном виде, отразились идеи демократической революции, выступившей против феодальных идолов и феодального неравенства.

С философской точки зрения следует отметить, что в религиозно-идеалистическом мировоззрении Хун Сюцюаня все же имеются элементы диалектики.

Для достижения примитивного равенства и создания государства тайпинов Хун Сюцюань предлагал: «В Поднебесной много мужчин — и все они наши братья, в Поднебесной много женщин — и все они наши сестры; как можно стремиться к личным интересам, исходя из того, что я здесь, а они там, как могут воз-

---

[1] Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 1, с. 415.

никать мысли о захватах и поглощении друг друга!» (Юаньдао синши сюнь.) Хун Сюцюань считал, что упорная защита личных интересов, основанных на представлении «я здесь, они там», в корне ошибочна. С его точки зрения, если говорить о физическом теле и мышлении, то между людьми существуют различия, вызываемые занимаемым ими разным положением, но если говорить о происхождении, то все рождаются от единого первоначального духа Верховного императора, поэтому все люди одинаковы. Это, несомненно, религиозно-идеалистический взгляд, но в исходной предпосылке «основа рассеяна в разном, разное в конце концов является основой» содержатся элементы примитивной диалектики.

Хун Сюцюань считал, что законы неба находятся в состоянии непрерывного движения и изменений. Он писал: «Смуты, дойдя до предела, сменяются хорошим управлением, темнота, дойдя до предела, сменяется светом, и это закон неба. Пройдет сегодняшняя ночь — и взойдет солнце» (Юаньдао синши сюнь). Другими словами, все в мире движется, изменяется и развивается, подобно тому как темная ночь сменяется светлым днем.

Хун Сюцюань признавал, что развитие истории идет по восходящей линии. Он пишет: «Хочу только, чтобы миряне в Поднебесной, наши старшие и младшие братья и сестры, вышли за ворота ада, где царят коварные замыслы, пошли бы по истинному пути, указанному Верховным императором, постоянно боялись небесного гнева, старательно соблюдали запреты, устанавливаемые небом, вместе совершенствовали себя и других, вместе исправляли себя и других, вместе стояли наподобие опоры моста на середине реки, вместе спасались бы от накатывающихся на них волн.

Если, совершая поступки, смотреть на Поднебесную как на одну семью и вместе с другими наслаждаться великим спокойствием, как долго сможет продержаться общество, пути которого разошлись, а нравы порочны, разве оно не превратится в один прекрасный день в справедливое, честное общество? Как долго сможет продержаться общество, в котором царят притеснения и захваты, борьба и убийства, разве в один прекрасный день оно не превратится в общество, в котором сильные не будут обижать слабых, многочисленные совершать насилие над малочисленными, умные обманывать глупых, смелые пугать робких?» (Юаньдао синши сюнь). Говоря иначе, общество, идущее различными путями и отличающееся дурными нравами, непременно превратится в справедливое, честное общество; общество, в котором царят притеснения и захваты, борьба и убийства, непременно превратится в общество великого спокойствия, но эти изменения в истории человеческого общества произойдут не сами собой. Как считал Хун Сюцюань, необходима сила духа, чтобы спастись от накатывающихся волн, и стремление к изменению «общества с дурными нравами», а это уже намек на необходимость революционных преобразований общества.

Как политические, так и философские взгляды Хун Сюцюаня отражали стремления крестьянства освободиться от связывающих его империалистических, феодальных и всех прочих пут. Он писал: «На земле под небом самым дорогим является человек, а среди всех существ самый умный — это человек... Изображения деревянных, каменных, глиняных и нарисованных на бумаге идолов — все это предметы, и если человек — самый дорогой из предметов, самый умный из предметов, почему же он сам не считает себя дорогим, а считает дорогими предметы? Почему он не считает себя умным, а считает умными предметы?» (Юаньдао синжи сюнь). В приведенной цитате особенно подчеркивается требование «самому считать себя дорогим», «самому считать себя умным», «самому считать себя сильным», чтобы избавиться от пут, накладываемых предметами. Однако в существовавших тогда исторических условиях индивидуальное освобождение крестьян было невозможно осуществить.

Проникновение в Китай идей христианства по своей сути являлось духовным опиумом, призванным парализовать революционное сознание народа. Хун Сюцюань же, исходя из интересов крестьянского движения и занимая патриотические позиции, заимствовал из идеологии христианства то, что отвечало интересам поднятой им крестьянской революции, и в этом отношении христианство объективно сыграло стимулирующую прогрессивную роль.

3.2. УТОПИЧЕСКИЙ СОЦИАЛИЗМ В «СИСТЕМЕ ВОЗДЕЛЫВАНИЯ ПОЛЕЙ, УСТАНОВЛЕННОЙ НЕБЕСНОЙ ДИНАСТИЕЙ»

Хун Сюцюань соединил положение христианства о существовании «единого подлинного бога» и его некоторые представления о равенстве с примитивными представлениями о равенстве, выдвигавшимися в истории Китая в ходе крестьянских войн, и разработал учение об утопическом социализме, обладавшее большой динамической силой. Считая, что, «хотя мирян в Поднебесной много, все они рождены всемогущим Верховным императором» и «Поднебесная — одна семья, а все миряне — братья!», он выдвинул идею о создании идеального общества, в котором «сильные не будут притеснять слабых, многочисленные угнетать малочисленных, умные обманывать глупых, смелые пугать робких» (Юаньдао синжи сюнь). В марте 1853 г. Хун Сюцюань обнародовал «систему возделывания полей, установленную небесной династией», изложив в ней план создания этого идеального общества.

Прежде всего предусматривалось равномерное распределение земли по количеству душ. «Распределение земли производится по количеству душ вне зависимости от пола. Подсчитывается количество душ в семье, и семьям с большим количеством душ выделяется много, а семьям с малым количеством душ выделяется мало земли, которая делится на девять разрядов. Например, в семье из шести человек трем душам выдается хорошая земля,

а трем душам — плохая, т. е. поровну хорошей и плохой земли» (Тянбчао тяньму чжиду). Под «девятью разрядами» имелось в виду деление всей земли на девять разрядов, а именно: первый разряд высшего класса, первый разряд среднего класса, первый разряд низшего класса; средний разряд высшего класса, средний разряд среднего класса, средний разряд низшего класса; низший разряд высшего класса; низший разряд среднего класса и низший разряд низшего класса,— причем распределение земли производилось по дворам, которым предоставлялась как хорошая, так и плохая земля.

В распределении получаемой продукции предусматривалась система «государственных амбаров», согласно которой «при уборке урожая два помощника начальника области контролируют начальников пятов, причем все зерно, за исключением зерна, обеспечивающего питание 25 семей до нового урожая, сдается в государственные амбары». «При радостных событиях, бракосочетаниях или когда ребенку исполнится месяц, из государственных амбаров выдается зерно, но имеются ограничения: нельзя использовать ни одной монетой больше», остальные «вдовы и вдовцы, сироты и одинокие, калеки и больные освобождаются от работ, и им для поддержания существования выдается зерно из государственных амбаров. «В отношении работающих устанавливались награды и наказания». Соблюдающие распоряжения и усиленно занимающиеся земледелием считаются мудрыми и добрыми, и они выдвигаются или награждаются. Нарушающие распоряжения и уклоняющиеся от занятий земледелием считаются дурными и упрямыми, и они казнятся или штрафуются» (Тяньчао тяньму чжиду).

После отмены частной собственности предлагались некоторые политические и социальные реформы. Вводилась система местных чиновников, предусматривавшая соединение органов местной администрации с военными органами. Для укрепления и усиления местной администрации вводилась система рекомендаций на должности деревенских чиновников и система повышения в должностях и предоставления докладов с требованием увольнения чиновников. Устанавливалось также то, что «раз в год в Поднебесной проводится выдвижение чиновников, чтобы заполнить вакантные должности. Если будет выдвинут достойный человек, рекомендовавший его получает награду; если будет выдвинут недостойный человек, рекомендовавший его подлежит наказанию» (Тяньчао тяньму чжиду). «Раз в три года все чиновники в Поднебесной повышаются или понижаются в должностях», чтобы «прекратить злоупотребления, при которых высшие и низшие обманывают друг друга». «Рекомендации к повышению и доклады о понижении, в которых говорится о добрых и дурных делах, должны быть правильными и иметь под собой основание» (Тяньчао тяньму чжиду). Таким образом за народом утверждалось право «рекомендовать» и «быть рекомендованным», право подавать на правительственных чиновни-

ков «доклады с требованием понижения в должности». Это облегчало контроль над государственными органами власти, укрепляло революционную власть крестьян, носило демократический характер и положило в истории Китая начало последующей демократизации общества в этом направлении.

Выдвигались требования об уничтожении старых порядков и дурных обычаев. Указывалось также, что «браки в Поднебесной заключаются вне зависимости от богатства», запрещалась покупка жен, бинтование ног, проституция, содержание наложниц, купля-продажа рабов. Устанавливалось, что женщины и мужчины имеют право служить в войсках, право принимать участие в экзаменах, право быть выдвинутым на должность и т. д. Все эти права, предусматривавшие равенство мужчин и женщин в политической, экономической и культурной областях, полностью противоречили феодальным моральным нормам, согласно которым мужчина занимал высшее, а женщина низшее положение, и женщина должна была только проявлять тройную покорность (в юности подчиняться отцу, в замужестве — мужу, в старости — сыну) и соблюдать добродетели (скромность в речах, женственность, трудолюбие). Как указывал Ф. Энгельс: «В каждом данном обществе степень эмансипации женщины есть естественное мерило общей эмансипации»[1]. «Система возделывания полей, установленная небесной династией», требовавшая освобождения женщин в политической, экономической и других областях, означала, что революционное крестьянское движение тайпинов, если говорить о его глубине и широте, превзошло все крестьянские революционные войны, имевшие место в истории Китая.

В общем, «система возделывания полей, установленная небесной династией», дает исчерпывающее объяснение утопическому социализму государства тайпинов в экономической, политической и идеологической областях. Идеальное общество, предлагавшееся Хун Сюцюанем, по его собственным словам, «стремилось к тому, чтобы вся Поднебесная, пользуясь огромным счастьем, ниспосылаемым небесным отцом, всемогущим Верховным императором», имела поля для совместной обработки, пищу для совместного питания, одежду для совместного ношения, деньги для совместного употребления, чтобы везде было равенство, чтобы все жили в тепле и сытости» (Тяньчао тяньму чжиду).

Говоря об «огромном счастье, ниспосылаемом всемогущим Верховным императором», Хун Сюцюань не требует, чтобы люди шли за счастьем на небо «в единую семью всемогущего Верховного императора», а добивались его на земле в существующем обществе. Подобно вождю крестьянской революционной войны в Германии в начале XVI в. Мюнцеру, стремившемуся «создать царство божие на земле», Хун Сюцюань добивался общественной собственности на имущество, общественного труда, общего распределения материальных благ и полного равенства. Ф. Энгельс ука-

[1] Маркс К., Энгельс Ф. соч., т. 19, с. 197.

зывал: «Под царством божием Мюнцер понимал не что иное, как общественный строй, в котором больше не будет существовать ни классовых различий, ни частной собственности, ни обособленной, противостоящей членам общества и чуждой им государственной власти»[1]. Как и у Мюнцера, религиозное учение Хун Сюцюаня о «всемогущем Верховном императоре» по сути своей являлось религиозной оболочкой, под которой скрывались подлинные интересы широких крестьянских масс, оно было внешней оболочкой его утопического социализма.

В «системе возделывания полей, установленной небесной династией», ясно указано, что отмена частной феодальной собственности на землю — центральный пункт предлагаемой программы, и можно говорить, что эта программа достигла высшего уровня идеологического развития крестьянской революционной борьбы, имевшей место в истории Китая, и представляла собой обобщение опыта крестьянской революционной борьбы, накопленного с начала опиумных войн. Феодальная частная собственность на землю в то время служила базой, от которой зависело существование феодального строя, и в то же время являлась почвой, позволявшей капиталистическим державам осуществлять экономическую, политическую и культурную агрессию в отношении Китая. Поэтому вопрос об отмене феодальной земельной собственности являлся одним из важных и основных вопросов демократической революции. «Система возделывания полей, установленная небесной династией», требует не только отмены феодальной частной собственности на землю, но и пытается осуществить эту программу, выражая основные интересы и требования китайского крестьянства в новое время, и открывает тем самым путь демократической революции.

В то же время принципы «системы возделывания полей, установленной небесной династией», требование равномерного распределения средств производства и средств существования были утопичны. Считалось, что равномерное распределение земли и получение установленного количества предметов первой необходимости позволят уничтожить причины неравенства в материальном положении и связанные с этим страдания, построить идеальное общество без угнетения и эксплуатации. Однако эта система не могла предвидеть, что, даже если ее программа абсолютного уравнительного распределения и будет введена, она не сможет быть доведена до конца. Причина в том, что подобная система распределения строилась на основе мелкого крестьянского хозяйства, в частной собственности которого по-прежнему применялись примитивные средства производства и мелкое крестьянское землепользование, а это в конечном счете должно было снова привести к классовому расслоению и противостоянию богатых и бедных, поэтому абсолютная уравниловка являлась всего лишь утопией. Идеи утопи-

[1] Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 7, с. 371.

ческого социализма и абсолютной уравниловки — порождение мелкого крестьянского хозяйства. Мао Цзэдун говорил по этому поводу следующее: «Принципы полной уравниловки, как и крайняя демократизация управления, рождаются ремесленным производством и мелким крестьянским хозяйством» (Избранные сочинения Мао Цзэдуна, однотомное издание, с. 89). Утопический социализм Хун Сюцюаня, по сути дела, и являлся выражением мировоззрения единоличного крестьянства и ремесленного производства.

4. ВЗГЛЯДЫ КАН ЮВЭЯ НА «ИЗМЕНЕНИЯ» И «ВЕЛИКОЕ ЕДИНЕНИЕ»

Кан Ювэй (1868—1927), по другому имени Цзуи, по прозвищу Гуанся и псевдониму Чансу, родился в уезде Наньхай в провинции Гуандун. Он был наиболее крупной фигурой, выражавшей взгляды реформаторов в Китае в новое время и руководившей движением за реформы в 1898 г.

Кан Ювэй родился и вырос в феодальной чиновничье-землевладельческой семье, в которой «из поколения в поколение передавалось неоконфуцианство». В детстве он учился у своего деда, преклонявшегося перед учениями двух Чэнов и Чжу Си, а в 19 лет его учителем стал неоконфуцианец Чжу Цыци, известный как «великий конфуцианец в провинции Гуандун», и, таким образом, Кан Ювэй получил строгую конфуцианскую выучку. Однако, отдавая дань времени, Кан Ювэй очень скоро стал сомневаться в феодальном традиционном образовании, а после 1879 г. начал постепенно обращаться к западным наукам и приступил к их изучению. Как он сам вспоминает: «Постепенно во мне возникло отвращение к кучам старых бумаг, в которые я закапывался на целые дни, стремясь понять заключенную в них мудрость. Каждый день появлялись новые мысли, я думал, что весь дом набит до отказа сочинениями ученых, занимавшихся историко-филологическими изысканиями, вроде Цзай Дунъюаня (Цзай Чжэня), но какая от них польза?» Затем, получив и «прочитав несколько западных научных книг, я выехал налегке в Гонконг... и впервые узнал, что западные иностранцы управляют государством на основании законов, и на них нельзя, как это было прежде, смотреть как на варваров» (Цзыбянь няньпу, Лично составленная биография по годам).

Это яркая характеристика идеологического перелома, написанная самим Кан Ювэем, несет на себе сильный отпечаток эпохи, и, как правильно замечает Лян Цичао, «в эру правления Гуан-сюй так называемые «представители новой науки» искали знаний за пределами страны, и это было их сокровенным желанием, ибо «научный голод» достиг в это время наивысшего предела» (Циндай сюэшу гайлунь).

В условиях, когда старое феодальное общество и его культура с каждым днем все более клонились к упадку, передовые китайцы в целях спасения Китая, как голодные и алчущие, стремились к

изучению западных наук, и это одна из важных характерных черт новой науки в Китае в новое время. Научное объяснение этой особенности имеет огромное значение для понимания идеологии и философии нового времени. Одновременно, поскольку большинство передовых ученых, искавших в западной науке истину, не могли освободиться от влияния феодальной культуры, их идеология страдала от механического слияния китайской и западной науки.

Реформаторские взгляды Кан Ювэя стремительно развивались под влиянием поражения во франко-китайской войне. В 1880 г. на экзаменах для получения ученой степени, происходивших в Пекине, он, «охваченный возмущением, написал десятки тысяч слов, резко говоря о нависшей опасности», и представил императору Гуан-сюю доклад с просьбой о немедленном проведении реформ. Это был первый «доклад ученого в холщовой одежде», как его тогда называли, поданный Кан Ювэм, и, таким образом, его первые теоретические рассуждения о реформах стали началом его участия в патриотическом движении.

После окончания китайско-японской войны 1894 г., когда нависшая над нацией угроза еще более обострилась, Кан Ювэй, охваченный чувством глубокого патриотизма, возглавил в мае 1895 г. более 1300 человек, приехавших в столицу на экзамены, и от их имени подал цинскому правительству доклад, в котором предлагалось «отвергнуть мирные переговоры, перенести столицу, обучать войска и провести реформы». Это был знаменитый «Доклад, поданный прибывшими в столицу для сдачи экзаменов на высшую степень».

Всего Кан Ювэй в разное время подал цинскому императору семь докладов, в которых предлагал реформаторскую политическую программу, предусматривающую замену самодержавия конституционно-монархическим строем и проведение реформ в области экономики, культуры, образования, науки, техники и т. д. Стремясь к осуществлению реформ, Кан Ювэй открывал школы, занимался преподавательской деятельностью, писал статьи, выпускал в Пекине, Шанхае, провинциях Хунань и Гуандун, в Тяньцзине и других местах газеты, организовывал научные общества и развивал активную деятельность в попытках поднять движение за реформы на новую высоту.

Одиннадцатого июня 1898 г. император Гуан-сюй под давлением движения за реформы издал манифест, «ясно определявший основные задачи страны», в котором объявлялось о проведении реформ. Кан Ювэй, Тань Сытун и ряд других представителей реформаторов вошли в состав нового правительства. Однако это движение за реформы просуществовало всего сто дней, после чего было подавлено императрицей Цы-си. Шесть человек, в том числе Тань Сытун, были убиты, и, таким образом, реформаторское движение, предусматривавшее изменения сверху донизу, прекратило свое существование, потерпев жестокое поражение. Но, несмот-

ря на это, оно все же вписало яркую страницу в историю буржуазно-реформаторского движения в новое время.

После поражения движения за реформы 1898 г. Кан Ювэй бежал за границу, и его позиции в происходившей политической борьбе в связи с развитием революционного движения стали с каждым днем все более слабеть. Он организовал общество защиты императора и выступал против движения за буржуазно-демократическую революцию, руководимого Сунь Ятсеном. После синьхайской революции Кай Ювэй участвовал в работе союзов, занимавшихся распространением учения Конфуция, выступал в защиту Конфуция и за возврат к древности. В 1917 г. вместе с милитаристом Чжан Сюном принимал активное участие в постыдном фарсе, пытаясь восстановить власть свергнутого маньчжурского императора.

Начиная с 70-х гг. XIX в. в идейном течении за реформы многие его представители выступали с требованиями о проведении реформ, но наиболее крупным деятелем в этом течении был Кан Ювэй. Он не только предлагал учиться у Запада в области науки и техники, но и подчеркивал необходимость изучения западных политических систем и законов, выдвигал целостную теорию и философию о необходимости реформ. Среди написанных им работ главными являются «Синьсюэ вэйцзин као (Исследование аутентичности классических текстов новой наукой)», «Кун-цзы гайчжи као (Исследование учения Конфуция об изменении управления)», «Датун шу (Книга о Великом Единении)» и «Усюй цзоугао (Черновик доклада, поданного в год у-сюй, 1898)».

Продолжая новое научное направление в изучении классических книг, возникшее еще при Гун Цзычжэне и Вэй Юане, в «Исследовании аутентичности классических текстов новой наукой» Кан Ювэй утверждает, что так почитаемая конфуцианцами начиная с Западной Хань школа, исследующая классические тексты, написанные древними письменами, возникла на основе текстов, подделанных Лю Синем. В работе «Исследование учения Конфуция об изменении управления» он говорит, что школа, изучающая тексты, написанные современными письменами, изучает подлинные классические каноны, в которых Конфуций, опираясь на древность, предлагает изменения системы управления. От подделок следует отказаться, а подлинные классические каноны требуют изменений в системе управления, а через изменения постепенного осуществления Великого Единения. В работе «Книга о Великом Единении» рисуется структура будущего идеального общества.

Об эпохальном значении трех вышеназванных работ ярко писал Лян Цичао: «В двух работах Кан Ювэй приводит в порядок старые учения, но созданной им самим является только «Книга о Великом Единении». «Исследование аутентичности классических текстов новой наукой» можно сравнить с ураганом, а «Исследование учения Конфуция об изменении управления» и «Книгу о Великом Единении» можно сравнить с сильным извержением вулкана и большим землетрясением» (Циндай сюэшу гайлунь). Только

человек, испытавший сам на себе влияние этих произведений, мог сделать подобное глубокое сравнение.

4.1. ВЗГЛЯДЫ НА ЭВОЛЮЦИОННЫЕ «ИЗМЕНЕНИЯ»

Взгляды на эволюционные «изменения» Кан Ювэя тесно связаны с его идеями о реформах и служат не только теоретическим основанием для его идей о реформах, но и являются как бы мостом, соединяющим все части его идеологической системы.

Китайско-японская война вызвала боль и негодование у всех патриотически настроенных ученых. Кан Ювэй страстно восклицал: «Наблюдая за положением всех государств, оказывается, что, если они способны на изменения, они продолжают существовать, если же не производят изменений, гибнут. Широкие изменения приводят к могуществу, мелкие изменения опять-таки приводят к гибели» (Шан Цин-ди ди лю шу, Шестой доклад императору династии Цин). Этими словами Кан Ювэй подчеркивает, что внесение перемен или отказ от них, полные перемены или небольшие изменения связаны с существованием или гибелью государства, и разъясняет это положение с точки зрения принципов своего мировоззрения. Он пишет: «Изменения — это закон неба. У неба не может быть дня без ночи, холода без жары, небо искусно производит изменения, поэтому оно долго существует. Вулкан превращает металлы в жидкость, безбрежные моря превращаются в пахотные поля, Лиян превратился в озеро, земля искусно производит изменения, поэтому она существует долго. Человек из ребенка превращается в старика, в нем все тело, вид и дух меняются, нет ничего, что бы не изменялось, не проходит и мига без изменений». В «Толкованиях» говорится, что «все течет, словно вода», поэтому Конфуций связывал по содержанию понятие «изменения» с переменами.

Под словами «изменения — это закон неба» имеются в виду не зависящие от воли людей естественные законы. Меняется небо, меняется земля, меняется человек, «нет ничего, что бы не изменялось, не проходит мига без изменений». Другими словами, изменения всеобщи и абсолютны. «Изменения — это перемены, связанные с течением времени, когда достигается предел — происходят перемены, а произойдя, изменения распространяются» (Жибэнь шуму чжи сюй, Введение к запискам о японских книгах).

Изменения происходят днем и ночью, подобно течению воды в реках. Изменения нельзя остановить, о чем Кан Ювэй говорит: «Повинующийся небу процветает», т. е. следующий за изменениями, вызываемыми небом, процветает, а «противящийся небу погибает», т. е. противящийся изменениям, вызываемым небом, погибает. Короче говоря, «повинующийся изменениям процветает, противящийся изменениям гибнет». Изменения — это смена старого новым, отказ от прежнего и принятие нового. Кан Ювэй пишет: «Новый предмет крепок — старый дряхл, новый предмет свежий —

старый прогнивший, новый предмет деятелен — старый неподвижен, новый предмет обращается — старый в состоянии застоя — вот высший принцип предметов» (Шан Цин-ди ди лю шу). В связи с этим он неоднократно заявлял: «Что такое поднять дух Поднебесной? Поднебесная подобна сосуду; используются ее законы и отбрасывается старое и тогда не бывает изъянов. Вода, скапливаясь, образует застойные пруды, но когда течет — не загнивает, закрытая дверь обязательно разрушается, но, когда движется на шарнирах, ее не разъедают жуки» (Шан Цин-ди ди эр шу, Второй доклад императору династии Цин).

Кан Ювэй занимался также изучением истоков законов неба. Он писал: «Вникая в сущность небесных законов, узнаешь, что предметы обязательно состоят из пары, поэтому темное и светлое начала — закон природы, распространяющийся на всю Поднебесную, и нет ничего, что могло бы вырваться из него». Например, такие противоположности, как лицевая и оборотная стороны, ветви и ствол, свет и тьма, холод и жара, течение и застой, квадратное и круглое, в обобщенном виде свидетельствуют о присутствии во всем темного и светлого начал. Таким образом, темное и светлое начала рассматриваются как два противоположных понятия или две категории, присутствующие во всех предметах.

Развивая эту мысль, Кан Ювэй пишет: «Если рассматривать предметы в Поднебесной с точки зрения происходящих постоянных изменений, не окажется ни одного, в котором не было бы темного и светлого начал». Это и есть то, о чем он говорит — что «предметы обязательно состоят из пары» или «одно непременно имеет два» — и, исходя из этого, рассматривает «постоянные изменения» предметов. В связи с этим Кан Ювэй выступает против утверждений, что «великий предел» — начало всех предметов, источник их происхождения. Он писал: «Великий предел нельзя ни пощупать и ни увидеть, то, что можно увидеть и о чем можно говорить,— это только о двух... Незнание того, что начало всех живых существ, которые приобретают форму и растут,— это одновременное проявление темного и светлого начал, а то, что называют постоянством законов неба,— это всего лишь темное и светлое начала, которые непременно соединяются в каждом предмете» (Чуньцю Дунши сюэ, Учение Дун Чжуншу о «Чюньцю»).

Другими словами, рассматривать «великий предел» как начало всех предметов — это незнание начала живых существ, незнание того, что в единичном всегда есть пара, только при наличии пары предметы могут существовать и изменяться. Это непонимание закона «непременного соединения пары в каждом предмете». «Предметы не могут быть выражены в одном, только при наличии единства может образоваться предмет; предметы не могут не иметь противоположностей, только при наличии борьбы противоположностей может быть движение вперед» (Лунь юй чжу, Примечания к Лунь юй). Эта цитата очень хорошо объясняет положения «пары непременно соединяются в одном предмете»

и «в предмете обязательно есть пара». Нельзя не заметить, что взгляды Кан Ювэя, выраженные в тезисах «пары непременно соединяются в одном предмете», «в предмете обязательно есть пара» и «только при наличии борьбы противоположностей может быть движение вперед», представляют собой интересную интерпретацию закона единства и борьбы противоположностей и его значения в истории китайской философии нового времени.

Кан Ювэй особое значение придавал «учению Гунъяна о трех периодах», чтобы с его помощью показать исторические изменения, происходящие в человеческом обществе. Так называемое «учение Гунъяна о трех периодах» ведет начало от «Чуньцю Гунъян чжуань» (Летописи Чуньцю в редакции Гунъяна), в которой упоминаются три указанных Конфуцием периода — «период, который видят», «период, о котором слышат», и «период, о котором слышат по преданиям»,— представляющие различные периоды исторического развития. Хэ Сю, живший при Поздней Хань, в примечаниях к «Летописи Чуньцю в редакции Гунъяна» объясняет, что «период, о котором слышат по преданиям», есть «период слабости и смут», «период, о котором слышат», есть «период порядка», а «период, который видят», представляет собой «период великого спокойствия».

Кан Ювэй соединил «учение Гунъяна о трех периодах» с упоминаемыми в главе «Лиюнь» в каноне «Ли-цзи» «Великим Единением» и «Малым процветанием» и, развивая заимствованные положения, сделал вывод, что «эволюция, происходящая в течение трех периодов», является главной мыслью Конфуция, который, опираясь на древность, стремился изменить управление, и эта эволюция представляет три различные исторические стадии, через которые проходит развитие человечества, т. е. от «периода слабости и смут» к «периоду порядка», а затем к «периоду великого спокойствия». Он пишет: «Три периода — величайшая истина, открытая Конфуцием, которую он объясняет, опираясь на летопись Чуньцю... период, о котором слышат, основан на порядке, период, который видят, основан на великом спокойствии. Когда царят смуты, культура и просвещение не проявляются, когда царит порядок, начинают появляться культура и просвещение, устанавливается малое процветание, когда господствует великое спокойствие, наступает Великое Единение... при котором культура и просвещение расцветают... Это первая и главная мысль "Чуньцю"» (Чуньцю Дун-ши сюэ, Учение Дун Чжуншу о «Чуньцю»). Эволюция истории, выраженная в «учении о трех периодах» и характеризуемая переходом «от смут к порядку и великому спокойствию, совершается тем быстрее, чем быстрее производятся изменения». Сущность этих изменений заключается в переходе «от управления правителем к совместному управлению правителем и народом, а затем к демократии; от самодержавия к конституционному управлению, а затем к республике». Таким образом, используя структуру и положение феодальных классических

канонов, Кан Ювэй пропагандировал буржуазные учения об эволюции истории, взгляды на народовластие и равенство. Взгляды Кан Ювэя на эволюцию истории занимают чрезвычайно важное место в его идеологической системе.

«Перемены», на которых так настаивал Кан Ювэй, в конечном счете являлись количественными, постепенными изменениями, которые «не могут внезапно наступить». Его «учение о трех периодах» хотя и поднимается до уровня признания прогрессивного развития истории, тем не менее остается банальной эволюционной теорией. «Опора на смуты» может перейти в «великое спокойствие», только пройдя через стадию «порядка», «от правителя» можно перейти к демократии, только пройдя через стадию «совместного управления правителем и народом», т. е. через конституционное управление». «Нельзя перескочить через ступени, нельзя перелетать через них».

В дальнейшем Кан Ювэй разделил каждый период на «три малых периода», а каждый из «трех малых периодов» в свою очередь на еще более короткие периоды. «Переходы по трем периодам могут доходить до неисчислимого количества в ожидании изменений тенденций времени, т. е. до того времени, когда произойдет эволюция» (Чжунъюн чжу, Примечания к Чжунъюн).

Банальные взгляды Кан Ювэя на эволюцию были тесно связаны с его политической реформаторской платформой. На практике же он проявлял робость. «Учитель постоянно говорил, что для того, чтобы думать, необходимо покинуть занимаемый пост, поэтому, чтобы исследовать изменения земли и неба, необходимо поступать в соответствии с занимаемым положением, так как это отвечает постоянным правилам, принятым среди людей. Поэтому, чтобы усиленно думать и постоянно изучать крайне великое и крайне далекое, в поступках следует держаться крайне скромно и не заноситься высоко, ища примирения и соблюдая последовательность» (Наньхай Кан сяньшэн чжуань, Жизнеописание г-на Кана из уезда Наньхай).

Взгляды Кан Ювэя, подчеркивающие значение «перемен», имели определенное историческое значение. Ф. Энгельс указывал, что перед диалектической философией «...ничто не может устоять... кроме непрерывного процесса возникновения и уничтожения, бесконечного восхождения от низшего к высшему»[1], но Кан Ювэй не мог подняться до такого уровня познания. Однако выдвигавшиеся им положения «изменения — это закон неба», «нет ничего, что бы не изменялось», «не проходит и мига без изменений», «постоянно все меняется», «узнаешь, что время следует за изменениями», «использовать новое и устранять старое» — все это отражение требований эпохи, в которую он жил.

[1] Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 276.

4.2. УТОПИЧНОСТЬ ВЗГЛЯДОВ НА «ВЕЛИКОЕ ЕДИНЕНИЕ»

Взгляды Кан Ювэя на Великое Единение, непосредственно связанные с «учением Гунъяна о трех периодах», являются важной составной частью всей его идеологической системы и высшей целью его учения о хорошем управлении страной.

Книга, в которой излагаются взгляды на Великое Единение, была опубликована сравнительно поздно. В 1913 г. вышли только первая и вторая части этой работы, а все произведение в целом было издано только в 1935 г. Тем не менее взгляды Кан Ювэя на Великое Единение сформировались сравнительно давно. Вспоминая о развитии идеологического мышления Кан Ювэя, Лян Цичао пишет: «Закончив обучение у Чжу Цыци, Кан Ювэй уехал и два года жил в одиночестве на горе Сицяошань, где посвятил себя глубоким раздумьям и поискам причин, вызвавших появление неба и человека. Он хотел создать собственное научное направление и использовать его в делах управления государством» (Циндай сюэшу гайлунь). Как считает Лян Цичао, «Книга о Великом Единении» — наиболее важное произведение Кан Ювэя о хорошем управлении, а изложенные в ней взгляды в основном сформировались, когда ему было около 30 лет.

Взгляды на Великое Единение впервые были высказаны в главе «Лиюнь» в классическом каноне «Ли-цзи», написанном на стыке династий Цинь и Хань. В ней говорится: «С осуществлением великого закона Поднебесная станет принадлежать всем, будут выбираться мудрые и способные, начнут цениться доверие и укрепляться дружественные отношения. Поэтому люди будут считать отцами не только своих отцов и сыновьями не только своих сыновей, а это позволит старым спокойно умирать, молодым находить применение своим силам, младенцам позволит расти, а вдовцы и вдовы, сироты и одинокие, калеки и больные — все найдут средства к существованию. Мужчины станут выполнять свои обязанности, для женщин окажутся места, где они смогут найти приют. Потерянные ценности никто не поднимет, и они от долгого лежания могут испортиться, и исчезнет необходимость хранить их у себя; физическая сила будет недовольна, что она не используется на работах (т. е. все будут работать на благо друг друга, поэтому самому нечего будет делать) и не придется работать на себя. Поэтому исчезнут и не будут возникать коварные замыслы, прекратятся воровство и разбои, двери не будут закрываться. Это и называется Великим Единением. Ныне же отходят от великого закона, смотрят на Поднебесную как на собственный дом... и это называется малым процветанием» (Ли-цзи, гл. Лиюнь).

Высказываемые в цитате идеи оказали в дальнейшем огромное влияние. Великое Единение, о котором в ней говорится,— по сути дела, мечта о первобытном коммунистическом обществе, а под малым процветанием имеются в виду рабовладельческий

и феодальный строй. Кан Ювэй соединил примитивные идеи о Великом Единении с «учением Гунъяна о трех периодах» и, объясняя их, исходя из эволюционного учения нового времени, наполнил новым содержанием.

Кан Ювэй с необыкновенной наивностью и в сгущенных красках излагает свои взгляды на Великое Единение. Он, не щадя усилий, старается объяснить, что тезис «Поднебесная принадлежит всем» означает не только то, что «вся обрабатываемая земля в Поднебесной принадлежит всем» (Датуншу), но и то, что всем принадлежат также современные промышленные и торговые предприятия, средства транспорта и связи. «Все сельскохозяйственные, промышленные и торговые предприятия обязательно должны принадлежать всем». Железные дороги, линии электропередач, пароходы, почта, дирижабли «принадлежат всем». Одним словом, начиная с машинного производства, все современные заводы, фабрики и предприятия передаются в собственность всех, частная собственность не разрешается.

Мечты Кан Ювэя о Великом Единении были связаны с высоким уровнем развития производительных сил. «Для каждого вида деятельности существует машина». «Машины каждый день обновляются и вполне могут заменять труд человека». «Один человек может заменить труд сотен людей, работавших в древности. Работу выполняют ученые, обладающие культурными знаниями». «В сельском хозяйстве применяются машины и химические удобрения». «Все крестьяне должны иметь удостоверения об окончании сельскохозяйственной школы и только после этого использоваться на работах». Рабочий день будет непрерывно сокращаться. «Количество часов, затрачиваемых на работу, будет равно количеству времени, которое живущий в уединении ученый затрачивает на поливку цветов, выдающийся талант — на посадку овощей, отшельник — на ловлю рыбы, богатый человек — на охоту». «Оставшееся от работы время все используют свободно», но для лодырей «следует установить строгие запреты».

Придуманный Кан Ювэем мир Великого Единения отличается высоким уровнем развития науки, культуры, образования и нравов. «В период великого спокойствия не будет ничего высокопочитаемого, высокопочитаемым будет считаться только создание новых машин». Всем, создающим новые машины, оказывается почет и выдаются разного рода поощрения. «В период великого спокойствия главное — расширять знания людей, а самое важное — школы». «Ученые будут эволюционировать не менее чем в десятки тысяч раз быстрее, чем в настоящее время». Каждый пользуется полной свободой и сознательно соблюдает общие моральные принципы. Проповедуется «состязание в прекрасном», «поощряются знания», «поощряется человеколюбие».

Предусматривалось также значительное повышение уровня материальной жизни. Одежда должна быть «сохраняющей тепло и отражающей свет, чтобы удовлетворять основным гигиениче-

ским требованиям», пища — прекрасна, «каждый выбирает блюдо по вкусу», жилище — «украшено самоцветными камнями, жемчугом, золотом и яшмой, все сияет, увеличивая продолжительность жизни», для передвижения должны быть созданы «летающие дома и дирижабли», которые будут «летать словно по ветру». Одним словом, пища, одежда, жилища и средства передвижения станут идеальными и прекрасными. Кан Ювэй даже говорил о том, что «кровати, столы, столики и лежанки — все будут издавать музыкальные звуки, они будут раскладываться и складываться, будут издаваться чистые звуки музыки, а их тембр и тон можно будет регулировать по желанию». «Туалеты станут механически промываться водой, исчезнет дурной запах, все будет опрыскиваться одеколоном, издающим прекрасный запах». Совершенно очевидно, что все это крайне преувеличено, но на самом деле это выражает разумные, идеальные стремления людей.

В мире Великого Единения, нарисованном Кан Ювэем, в политическом отношении царит полное равноправие. «Не будет слуг и рабов, не будет господства правителя, не будет наставников в делах веры и пап». «Я принимаю учение о Великом Единении... желая спасти всех своих единоутробных братьев в мире и навсегда избавить их от страданий. Ведь небо даровало им права человека, равенство и независимость!» В связи с этим Кан Ювэй особенно выступал против «единопочитания». «Когда кто-то становится единственно почитаемым, тогда обязательно исчезает радость, приносимая всем великим спокойствием», «нарушается всеобщий закон равенства», «поэтому, если появляются ростки единопочитания, все должны совместно вырывать их, а не позволять расти».

Учение Кан Ювэя о Великом Единении построено не на научной основе. Несмотря на весьма значительные различия с древними взглядами на Великое Единение, по сути оно являлось утопией. Кан Ювэй говорит: «Поскольку я живу в период смут, своими глазами вижу страдания, я думаю, как от них спастись, и поистине считаю, что это можно сделать, идя только по пути Великого Единения и Великого Спокойствия! Наблюдая повсюду за мирскими законами, вижу, что для того, чтобы спасти людей от страданий и добиться для них радости, нет другого пути, кроме пути Великого Единения». Другими словами, чтобы «избавить людей от страдания и добиться для них радости», Кан Ювэй предлагал путь Великого Единения и Великого Спокойствия, но исходил при этом не из объективных законов развития человеческого общества. Он ошибочно принимает «избавление от страданий и достижение радости» за определяющую силу эволюционного движения общества. Кан Ювэй пишет: «Радость будет безгранично увеличиваться, страдания будут безгранично сокращаться, этот процесс с каждым днем будет все больше ускоряться, и я думаю, что это лучший план достижения радости и избавления

30—413

от страданий, а это и есть эволюция». В этом проявляется полное непонимание значения развития способов производства и классовой борьбы, являющихся основной силой движения человеческого общества. Кан Ювэй договаривался даже до того, что для осуществления его учения о Великом Единении не нужны ни семья, ни государство. Все это — чистая утопия.

Хотя учение Кан Ювэя о Великом Единении относится к утопическому социализму, тем не менее в истории оно имело определенное прогрессивное значение. Он пишет: «Во всем мире все живут только в скорби» — и этим не только вскрывает страдания и бедствия, которые переживал Китай в последний период феодализма, но в известной мере отражает страдания народных масс в капиталистическом мире.

Кан Ювэй говорил: «Все землепашцы пользуются машинами и химическими удобрениями. Искусными руками рабочих были созданы удивительные достижения производства: воздушные шары поднялись в небо, железные дороги сократили расстояния, беспроволочный телеграф перешагнул через моря, и по сравнению со средними веками открылся как будто новый мир. Огромное количество перевозимых товаров, плавающие во все стороны пароходы, широкий товарообмен охватили пять континентов, и создалась новая обстановка, которой не было на протяжении нескольких тысячелетий. Ускоренными темпами развивается культура, чего не было в прошлом. Но все это, несмотря на небывалое развитие новых отраслей промышленности, лишь внешний фасад мира и не помогает даже в малой степени избавить жизнь отдельного человека от страданий и восполнить недостатки в общественной морали». Другими словами, Кан Ювэй видел все то, что создало новую обстановку в результате появления крупного капиталистического машинного производства. Он видел также «промышленную конкуренцию, особенно обострившуюся в последнее время», все более усиливающуюся разницу между богатыми и бедными. В связи с этим в «Книге о Великом Единении» он страстно призывал «отказаться от частного и обратиться к общественному», что, по его мнению, являлось единственным идеальным планом для разрешения испытываемых всеми страданий.

«Книга о Великом Единении», состоящая «из нескольких десятков тысяч иероглифов», подробно рассказывает об источниках страданий и радостей в человеческой жизни, рассматривает мерило доброго и дурного, а затем объясняет причины того, почему необходимо установление новых законов. Главный, ключевой вопрос связан с упразднением семьи. Кан Ювэй говорил, что буддизм для избавления от страданий предлагает уходить в монахи, но не лучше ли сделать так, чтобы не было семьи, из которой уходят в монахи. Он заявлял, что частная собственность на имущество — источник борьбы и смут, но, если не будет семьи, кто станет стремиться к частной собственности. Если это так, то государство, вслед за семьей, также должно исчезнуть.

Кан Ювэй выдвигает эту идею как конечную в эволюции человека, но ничего не говорит о том, каким путем ее можно достигнуть (Лян Цичао, Циндай сюэшу гайлунь). Хотя Кан Ювэй видел противоречия капиталистического общества в новое время, заявляя, что «частная собственность — источник всех бедствий и смут», он не дал им научного объяснения». «Он не имел и не мог найти путь достижения Великого Единения»[1].

4.3. ТЕНДЕНЦИЯ К НАТУРАЛИСТИЧЕСКОМУ МАТЕРИАЛИЗМУ И ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКОЛЮБИЯ В ЛЮБВИ

В возрасте немногим более двадцати лет в научных взглядах и философском мировоззрении Кан Ювэя произошли резкие изменения. Во времена его юности его старый учитель Чжу Цыци, известный как великий конфуцианец провинции Гуандун, написал очень много работ. Однако «в последние годы жизни он пришел к выводу, что все эти сочинения бесполезны для будущего Китая, поэтому, находясь на смертном одре, сжег свои черновики» (Лян Цичао, Наньхай Кан Сяньшэн чжуань). Это не могло не оказать сильного влияния на его молодого ученика, стремившегося к знаниям и искавшего истину. В связи с этим Кан Ювэй со всей категоричностью поставил вопрос, «какую в конце концов пользу имеют работы, занимающиеся историко-филологическими исследованиями», и тем самым «положил начало новому направлению», вступив на путь, призывавший к изучению западных наук и созданию нового учения об управлении государством, основанном на реформах. Однако с конца 80-х до начала 90-х годов XIX в. он боролся за реформы, будучи облачен в древнюю китайскую одежду, и, пользуясь выражениями древних мудрецов, выступал под флагом Конфуция, также говорившего об изменении управления.

Тем не менее в работах «Исследование аутентичности классических текстов новой наукой» и «Исследование учения Конфуция об изменении управления» хотя Кан Ювэй и придерживается взгляда «изменять управление, опираясь на древность», тем не менее выражает крайние сомнения и критикует классические конфуцианские каноны, в течение нескольких тысячелетий считавшиеся священными и неприкосновенными, ханьское и сунское конфуцианство, занимавших при династии Цин господствующее положение, высказывает весьма реалистические мысли о хорошем управлении, в которых просматриваются ярко выраженные материалистические тенденции. Это развитие и особенности идеологии Кан Ювэя, можно сказать, были зеркалом, в котором отразилась его эпоха.

Идеи о хорошем управлении страной выдвигались Кан Ювэем

[1] Мао Цзэдун. Избранные сочинения, однотомное издание, с. 1360.

уже в его учении о Великом Единении. «Лоно хорошего управления — в Великом Единении». Пытаясь подвести под идею о Великом Единении философские теоретические обоснования, Кан Ювэй, говоря о происхождении неба, человека и предметов, выдвигает теорию о первоначальных частицах, имеющую материалистическую направленность. Он пишет: «Рождение всех предметов основано на первоначальных частицах, человек находится среди первоначальных частиц и является одним из видов животного мира» (Датун шу). «Необъятные первоначальные частицы создали небо и землю. Небо — самое совершенное среди предметов, и человек — тоже самый совершенный среди предметов. Хотя форма предметов и различна по величине, они получили свою часть необъятных частиц в великой изначальности и ничем не отличаются от капель воды, взятых из огромного моря» (Датун шу). Другими словами, небо, земля и человек происходят из первоначальных частиц.

«Первоначальное — это частицы» *(ци)*, которые Кан Ювэй называет *юаньци* (первоначальные частицы) и о которых он пишет: «В «И-цзине» говорится: «Велики добродетели гексаграммы *Цянь*, поэтому она управляет небом, все, что имеет опору в небе и земле, движется в частицах». Ле-цзы называл небо и землю мелкими предметами в пустоте. В книге «Сувэнь» говорится, что небо поднято великими частицами, Хэ Сю утверждал, что первоначальное — это частицы, в гадательных книгах по «И-цзину» написано, что великое начало положено частицами... основа получена издавна, и она вызывает развитие всех предметов, приводит к чрезвычайному разнообразию. Например, основа роста фруктов — в косточке плода, когда она (основа) не выпустила еще первых ростков, основа роста птиц — в яйце, в котором есть белок и желток. Однако в косточке и яйце, кроме того, есть своя основа, она присуща всем предметам и происходит от одного, соединяет все начала и является источником их роста, она без запаха, беззвучна, она — самая совершенная и самая сокровенная». Или: «Частицы неба и земли соединяются и образуют одно, делятся и образуют темное и светлое начала» (Чуньцю Дун-ши сюэ, Учение Дун Чжуншу о «Чуньцю»). Приведенные цитаты свидетельствуют о том, что первоначальные частицы являются источником появления всех предметов, в чем находит выражение материалистический взгляд на природу, хотя облекается он в мистическую оболочку.

Поскольку все предметы произошли от первоначальных частиц, между предметами и Я, между небом и человеком нет так называемого деления на *то* и *это*. Кан Ювэй пишет: «Предметы и Я — одно тело, нет *того* и *этого* мира. Небо и человек созданы из одинаковых первоначальных частиц, между ними нет деления на внутреннее и внешнее, частицы, как вода, обращающаяся в теле, как электрический ток, рассеянный в воздушном пространстве... предметы — это Я, а Я — это предметы, небо — это

человек, а человек — это небо» (Чжунъюн чжу, Примечания к «Чжунъюну»). Таковы философские доказательства Кан Ювэя, отрицавшие все границы в его представлениях о Великом Единении. Поэтому он и говорит: «Живые предметы природы и человек состоят из одинаковых частиц, поэтому все живые существа равны» (Датун шу).

В своих высказываниях Кан Ювэй использует не только древнее примитивное материалистическое учение о частицах, но и прибегает к достижениям естественных наук нового времени, говорящих о токе, об эфире, основных элементах и о других явлениях, а в этом проявляется уже особенность философии нового времени.

Однако, объясняя ощущения и сознание человека с помощью тока и соединяя эти духовные явления с током, Кан Ювэй впадает не только в механистический материализм, но и отдает дань идеализму, утверждающему, что дух может существовать, будучи оторван от материи. Он пишет: «Дух — это обладающий сознанием ток. Фотоэлектрическая энергия передает всё, сила духа ощущает всё... без предмета нет тока, без предмета нет духа. Дух познает частицы, познает жизненный эфир, он энергичен, мудр, обладает высшими добродетелями, его называют по-разному, но сущность его одна» (Датун шу). Другими словами, знание жизненного эфира, знание частиц — всё это духовные явления, различные отражения тока, которые «называют по-разному, но сущность их одна». Здесь Кан Ювэй безгранично мистифицирует ток, а этим мистифицирует и духовные явления, говоря, например, что как «без предмета нет тока», так и духовные явления не существуют без предмета. «Знание частиц и душа, в общем, похожи на ток, и каждый предмет обладает ими» (Лиюнь чжу, Примечание к главе «Лиюнь»).

С помощью тока Кан Ювэй объяснял и человеколюбие как чувство, не контролируемое человеком. Он считал, что ток обладает чувствами, а обладая чувствами, обладает и силой притяжения, в связи с чем писал: «Обладая восприятием, он (ток) обладает и притяжением, подобно магниту, притягивающему предметы и тем более человека. Неконтролируемость — это сила притяжения» (Датун шу). Другими словами, неконтролируемые чувства человека объясняются силой притяжения, а их истоки — в «неконтролируемом качестве любви», т. е. в обладающем сознанием токе. Кан Ювэй говорит: «Неконтролируемые чувства человека — это человеколюбие, ток, эфир» (Датун шу). Здесь Кан Ювэй, прибегая к беспредельному преувеличению, превращает материальные проявления тока в человеколюбие, имеющее духовную, моральную природу, и, основываясь на этом, ищет теоретические обоснования для своей философии всеобщей любви. Каждый человек обладает током, у каждого человека есть неконтролируемые чувства, каждому человеку свойственны человеколюбие и любовь. «В человеческом обществе на великой земле все мои инородные единоутробные братья... живущие в различных госу-

дарствах, старейшие члены общества, выдающиеся ученые, знаменитые люди, мудрецы — все пожимают друг другу руки, садятся рядом друг с другом, идут вместе плечом к плечу, делят между собой пищу, показывая свою любовь» (Датун шу).

Чрезмерно преувеличивая значение человеколюбия, Кан Ювэй считал, что человеколюбие — «море многообразных изменений, корень всего, источник всего». Только при наличии человеколюбия, выражающегося во «всеобщей любви», можно достичь того, что «Я распространится по всей великой земле... заполнит всю пустоту и сольется со Вселенной» (Чжунъюн чжу). Здесь Кан Ювэй, утверждая, что предметы и Я — одно тело, небо и человек соединены в одно, скатывается в болото идеализма. Искать в классовом обществе любовь человека к человеку бесполезно, поэтому, когда мы подходим к философии Кан Ювэя о «любви», его идеализм и классовая ограниченность проявляются совершенно отчетливо.

5. МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОЕ ЭВОЛЮЦИОННОЕ УЧЕНИЕ И ЭМПИРИЗМ ЯНЬ ФУ

Янь Фу (1853—1921) по прозвищу Цзидао родился в уезде Хоучуань (совр. уезд Миньхоу) в провинции Фуцзянь. С детства отличался смышленостью, с семи лет начал читать Четырехкнижие и Пятикнижие, в возрасте 14 лет поступил в морское военное училище, созданное при управлении порта Мавэй группировкой, выступавшей за сношения с иностранцами. В это училище не поступали дети знатных чиновников и аристократов. Здесь он познакомился с феодальными классическими сочинениями, но главным образом изучал «английский язык, математику, геометрию, алгебру, аналитическую геометрию, тригонометрию, тригонометрию на плоскости, сферическую тригонометрию, введение в дифференциальное и интегральное исчисление, статическую механику, гидравлику, электромагнетизм, оптику, акустику, термодинамику, химию, геологию, астрономию и навигацию» (Ван Цзюйчан, Янь Цзидао няньпу, Хронологическое описание жизни Янь Цзидао). Всего Янь Фу проучился здесь пять лет, добившись великолепных результатов.

После окончания училища в течение пяти лет служил по распределению на военном корабле, а затем был отправлен в Англию для продолжения образования, где пробыл более двух лет. Пребывание в Англии оказало огромное влияние на дальнейшие занятия западными науками и на развитие его идеологии. В период обучения в Англии Янь Фу, помимо изучения науки и техники, уделял большое внимание знакомству с различными политическими и юридическими системами и связанными с ними учениями, распространившимися в западных капиталистических государствах, усиленно искал пути, ведущие к обогащению государства и созданию сильной армии, за что и был по достоинству оценен Го Сунтао, первым послом династии Цин в Англии.

Янь Фу пишет: «Когда, охваченный колебаниями, я впервые поехал в Европу, то часто посещал суды, чтобы посмотреть, как ведется судопроизводство, а затем, вернувшись домой, в течение нескольких дней чувствовал себя так, словно я что-то потерял. Как-то в беседе с г-ном Го из Сяниня (Го Сунтао) я сказал, что одной из причин того, что Англия и другие европейские государства богаты и сильны, является то, что в них с каждым днем все более широко распространяются общепризнанные истины. Г-н Го нашел эти слова совершенно правильными и оценил их как выдающееся знание» (Янь Фу, перевод «О духе закона», прим. к 11-й главе).

В 1879 г. Янь Фу вернулся на родину и долгое время служил старшим преподавателем в бэйянской школе военного морского флота. На службе Янь Фу недооценивали, и поэтому он не мог развернуть свои способности, а твердолобые смотрели на него с пренебрежением. Как он сам говорит: «В те годы я изучал случайно попадавшиеся книги, и все смотрели на меня как на косматого варвара» (Сун Чэнь Тунлу гуй Минь, На проводах Чэнь Тунлу, возвращавшегося в Фуцзянь). В 1894 г. под влиянием поражения в китайско-японской войне у Янь Фу наступило неожиданное прозрение, и он, не обращая внимания на запреты, стал страстно призывать к изучению западных наук и реформам, превратившись в выдающегося буржуазного мыслителя в новом движении за реформы.

В 1895 г. Янь Фу опубликовал один за другим в тяньцзинской газете «Чжибао» всколыхнувшие всю страну четыре политических памфлета «О дошедших до крайности потрясениях в обществе», «Причины могущества», «Категорические суждения о спасении от гибели» и «Бихань», причем «Причины могущества» и «Бихань» через год были перепечатаны Лян Цичао в шанхайской газете «Шиу бао». В 1897 г. Янь Фу основал в Тяньцзине газету «Говэнь бао», которая превратилась в важный теоретический орган, пропагандировавший проведение реформ на севере.

Одновременно Янь Фу непрерывно занимался переводами и изданием наиболее важных западных буржуазных сочинений, систематически знакомя соотечественников с западной наукой, внеся в это дело важный вклад. «После реформ 1898 г. ввоз новых идей принял бурные формы. Ввоз, который все называли «методом Лян Цичао», был неорганизованным, производился без отбора, не делалось различия между главным и второстепенным, не обращалось внимания на научные достоинства, а считалось, что чем больше, тем лучше, причем общество с радостью принимало то, что ему предлагали... В это время только Янь Фу, уроженец уезда Хоугуань, в разное время перевел сочинение Гексли «Эволюционизм», «Причины богатства народа» Адама Смита, «Систему логики» Дж. С. Милля, «О духе законов» Монтескьё, «Систему синтетической философии» Спенсера, которые все являлись выдающимися работами. Хотя половина перечисленных сочинений устарела и

далеко отстояла от происходивших событий, тем не менее первым из учившихся на западе и установившим связи западных наук с идеологическим миром в Китае был Янь Фу» (Лян Цичао, Циндай сюэшу гайлунь). Янь Фу является главным представителем тех, кто систематически начал знакомить Китай с западной наукой в новое время.

В период перехода от «старой науки» к «новой науке» и в ходе сложной, запутанной борьбы между «китайской наукой» и «западной наукой» Янь Фу обстоятельно объяснил значение изучения «западных наук». Для спасения государства «надо быть превосходно осведомленным в делах иностранных государств. При желании быть превосходно осведомленным в делах иностранных государств недопустимо не считать изучение западных наук главным. Непонимание этой истины приведет только к разочарованиям. В этом путь спасения государства, в этом также и план собственного усиления. Необходимо как можно скорее изменить наши расчеты, как можно скорее совершить поворот. Если продолжать держаться за старое — не достигнуть цели» (Цзюван цзюэлунь).

Если говорить о знании иностранной науки и глубине передачи смысла изучения западных наук, то Янь Фу в этом отношении значительно превосходит уровень всех других живших до него реформаторов, а по своим философским взглядам возвышается над современниками — Кан Ювэем, Лян Цичао и др. Взгляды Чжан Чжидуна, представителя группировки, стоявшей за установление отношений с иностранцами, но пренебрегавшего западными науками и выдвигавшего лозунги «китайская наука основная, западная наука только используется», «западная техника второстепенная», Янь Фу резко отвергал и показывал истинное значение изучения западных наук. Он писал: «Ныне проявляющие уважение к науке ставят на последнее место то, что приносит успех в делах, и торопятся к тому, что приносит заслуги и славу, а это пренебрежение к науке. Наука и техника разорваны, фактически же они помогают друг другу, и их нельзя противопоставлять. Желал бы, чтобы стремящиеся к успеху в делах почаще встречались, а это поднимает авторитет науки» (Юаньцян).

Отношения между наукой и успехами в делах, о которых говорит Янь Фу, фактически представляли собой отношения между наукой и техникой. Наука и техника помогают друг другу, и их нельзя разделять, но в то же время они отличаются одна от другой. Наука — основа техники, например для производства машин необходимо изучить динамику. Янь Фу пишет: «В последнее время говорящие о реформах по большей части не думают об основе, а хотят осуществить их по частям, но, когда не добиваются успеха, недоумевают» (Юй Вайцзяо бао чжужэнь лунь цзяоюй шу, Письмо редактору газеты «Вайцзяо бао» об образовании).

Занимаясь политикой, также необходимо быть сведущим в науках. «Политика и техника выходят из науки». «Логика, математика, материаловедение, динамика — все это наука. В ней со-

держатся общие положения и принципы, она охватывает всю сложную обстановку, и то хорошее, что есть в западных системах управления, появилось на ее основе. Поэтому Гексли говорит: «Система управления в западных государствах до сих пор еще не во всем соответствует науке. Если бы она соответствовала науке, то хорошее управление не остановилось бы на достигнутом» (Юй Вайцзяо бао чжужэнь лунь цзяоюй шу).

Янь Фу также говорит: «Если человек несведущ в науке, его политические рассуждения всегда или в большинстве случаев необоснованны, их нельзя сравнивать даже с самыми элементарными представлениями об эволюции. Это неизбежно нанесет удар по будущему нашей страны» (Юй Вайцзяо бао чжужэнь лунь цзяоюй шу). Связывая положение Китая того времени с «бедствиями от неучения и отсутствием техники», Янь Фу пишет: «Причина, почему управление в Китае с каждым днем проявляет свои недостатки, не позволяющие бороться за существование, состоит в том, что наука не берется за основу, а осуществляемые мероприятия идут вразрез с общим положением и принципами» (Юй Вайцзяо бао чжужэнь лунь цзяоюй шу). Учитывая это обстоятельство, Янь Фу перевел и опубликовал несколько книг по экономике и политике.

Далее, Янь Фу подчеркивал значение изучения методологии научного опыта. Он, говоря об изучении западных наук, требовал: «Разве не имеется в виду вооружение и продовольствие для армии? Разве не имеется в виду увеличение средств и взимаемых налогов? Разве не имеется в виду создание кораблей, пушек, горнодобывающих и промышленных предприятий? Разве не имеется в виду расширение торговли и накопления? Разве не имеется в виду расширение знаний народа и исправление его мышления? Но все это невозможно осуществить без изучения тех методов и приемов, с помощью которых западная наука добилась знаний» (Цзюван цзюэлунь). Другими словами, с точки зрения Янь Фу, при изучении западных наук необходимо еще изучать, как «западная наука добилась знаний», т. е. изучать методы науки. «На Западе считают, что началом науки является приобретение знаний в процессе познания природы», т. е. Янь Фу выступал за изучение философских и методологических проблем и учений, получивших широкое распространение на Западе в новое время.

Подчеркивая значение изучения западных наук, Янь Фу глубоко и остро критикует старую феодальную науку. Он пишет, что «основы морали — источник старой науки» и требует, чтобы «все сунское и ханьское конфуцианство, с его произведениями и малыми учениями, следует связать и положить на книжные полки» (Цзюван цзюэлунь), поскольку оно лишено правды и бесполезно. Это значительно более глубокая критика ханьского и сунского конфуцианства по сравнению с той, которую позволяли себе Кан Ювэй, Лян Цичао и др.

В то же время Янь Фу не отвергал полностью оставшееся

культурное наследство и основательно исследовал особенности китайской и западной культуры и раскрывал имеющиеся между ними связи. Он пишет: «Если вы после занятий западными науками спокойно приступите к проверке усвоенного, то поймете, что издавна существовавшие в Китае политика и образование содержат в себе мало правильного и много ложного. Тем не менее проникновенные слова и глубокий смысл в сочинениях мудрецов после изучения ими западных наук также необходимо пересматривать, чтобы понять содержащееся в них проникновенное и глубокое и признать то, что не может быть изменено» (Цзюван цзюэлунь). В целом взгляды Янь Фу на изучение западных наук и его критика старой науки сыграли важную руководящую роль в движении за реформы.

После краха движения за реформы в 1898 г. Янь Фу снова постепенно обратился к старой науке и даже скатился на позиции группировки, выступавшей за реставрацию монархии. Идеологическое отступление Янь Фу было тесно связано с интересами класса, который он представлял, и слабостью китайской буржуазии.

5.1. МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ НА ЭВОЛЮЦИЮ

Активно занимаясь переводами и знакомя китайцев с известными сочинениями и учениями западных естественных и общественных наук в новое время, Янь Фу особенно энергично пропагандировал теорию Дарвина об эволюции органического мира, которая оказала широкое и глубокое влияние на идеологические течения за новую культуру в Китае и принесла Янь Фу широкую известность как «философа школы эволюции (Ван Цзюйчан, Яань Цзидао няньпу). Его взгляды на теорию эволюции — важная составная часть его философской системы и центральный пункт всей его идеологической системы.

Чарлз Дарвин (1809—1882) — великий английский ученый, создатель теории эволюции органического мира. Главный его труд «Происхождение видов...» потряс всю мировую науку и философию. В начале своего памфлета «Причины могущества» Янь Фу говорит, что преподавание западных наук — дело огромной важности, связанное с «управлением государством и интересами народа», после чего сообщает, что «Дарвин — английский ученый, изучавший животный и растительный мир,— получил домашнее образование, в юности объездил весь свет, собрал огромное количество диковинных растений, деревьев, птиц и рыб, тщательно изучил их и по прошествии нескольких десятков лет написал книгу, называющуюся «Происхождение видов». После выхода в свет она стала почти настольной книгой в каждом доме на Европейском и Американском континентах и произвела переворот в западной технике, политике и просвещении. Критики говорят, что учение Дарвина, его новый взгляд на видимое и слышимое изменили мышление

сильнее, чем небесная механика Ньютона, и это не преувеличение» (Юаньцян).

Более десяти лет Дарвин наблюдал, анализировал, изучал животный и растительный мир и на основании огромного количества фактов доказал присущие органическому миру закон естественного отбора и эволюцию, нанеся этим смертельный удар по теологии, телеологии и метафизике.

Под влиянием поражения в китайско-японской войне 1894 г., охваченный возмущением, Янь Фу перевел труд Гексли «Эволюционизм», оказавший в свое время большое влияние на развитие науки и прозвучавший, как удар колокола, призывавшего к спасению государства и защите науки. По всей стране, особенно среди прогрессивных ученых, этот перевод произвел огромное впечатление, а теория эволюции, словно буря, пронеслась над Китаем.

Гексли — известный английский биолог, друг и соратник Дарвина. Он внес большой вклад в дело защиты и распространения дарвинизма, но в философии был агностиком. Его книга «Эволюционизм», переведенная Янь Фу, представляет сборник из пяти частей, изданный Гексли в 1894 г., в котором он в популярной форме пропагандирует эволюционное учение Дарвина. Первоначальное название сборника — «Эволюционизм, этика и прочее». Янь Фу выбрал для перевода первые две части и дал им общее название «Эволюционизм». Усиленное распространение теории Дарвина об эволюции органического мира и его материалистических взглядов на природу превратили учение Дарвина в идеологическое оружие движения за реформы 1898 г., выступавшего за новую науку против старой и критиковавшего феодальный самодержавный строй.

Руководствуясь тезисом «спасти государство, обеспечить себе существование», Янь Фу усердно распространял учение о естественном отборе и теории эволюции. В памфлете «Причины могущества» он говорит о труде «Происхождение видов» следующее: «Две главы этой книги особенно великолепны. О них рассуждают все интересующиеся знаниями, они — тема разговоров для всех любящих поспорить. Первая часть называется «Борьба за существование, вторая — «Естественный отбор». Борьба за существование означает борьбу видов за существование, а естественный отбор — сохранение наиболее приспособленного вида» (Юаньцян). Это свидетельствует о том, что Янь Фу не только популяризировал учение Дарвина об эволюции, но и по-своему интерпретировал законы эволюции органического мира, используя понятия «борьба за существование» и «естественный отбор».

Янь Фу дает не только отточенный перевод «Эволюционизма» Гексли, но и многочисленные примечания, высказывает собственное мнение, объясняет значение «борьбы за существование» и «естественного отбора» для эволюции. Он пишет: «Борьба за существование и естественный отбор открыты англичанином Дарвином. Книга Дарвина о происхождении видов исследует причины

многообразия видов животного и растительного мира... и то, что все виды дошли до своего нынешнего состояния, зависит только от них самих, и никакого так называемого творца не было» (Таньянь лунь). Другими словами, образование растительного и животного мира представляет собой процесс собственной непрерывной эволюции. Точно так же обстоит дело и с человеческим обществом. «Так обстоит дело с животными и растениями, точно так же обстоит дело и с человеком. Человек — это, несомненно, тоже вид животного» (Юаньцян). Все должны сами усиленно бороться, непрерывно стремиться к собственному усилению, непрерывно эволюционировать, и только при этих условиях смогут существовать и развиваться, в противном случае в результате естественного отбора наступает гибель.

Янь Фу пишет: «Увы! Представителей млекопитающих очень много, но сохраняется их очень мало, все находятся между существованием и гибелью, которые настолько близки друг к другу, что между ними не вставить даже волоска. Чем несовершеннее вид, тем труднее ему сохранить свое существование. Так обстоит дело не только с живыми организмами в природе. Туземцы в Мексике и Австралии с каждым днем все более клонятся к упадку, и разве то, что они дошли до такого состояния, объясняется их истреблением? Возможности увеличения средств, необходимых для поддержания существования, ограниченны, и тот, кто умеет приобретать их, владеет ими в изобилии, а тот, кто не обладает такими способностями, приобретает меньше и вынужден экономить полученное. Имеющие в изобилии процветают, вынужденные экономить приближаются к гибели. Это волнует всех высокообразованных людей. Необходимо защищать эволюцию народных масс, а заниматься только высокопарными, напыщенными рассуждениями о разнице между варварами и сяцсами (древнее самоназвание китайцев) ни в коей мере не поможет делу» (Тяньянь лунь). Можно сказать, что это — «волнующее и потрясающее изложение» значения «борьбы за существование и естественного отбора», которое Янь Фу соединил с опасным положением, в котором оказался китайский народ в то время.

«Для спасения от гибели и обеспечения существования», т. е. для сохранения нации и государства слепое самовосхваление и абстрактные разговоры о «разнице между варварами и сяцсами» «ни в коей мере не помогут делу», поэтому их необходимо прекратить. В переломный исторический момент, когда над государством и нацией нависла угроза гибели, необходимо воспылать скорбью и гневом, срочно подняться и стремиться к самоусилению и самосохранению, в противном случае придется «последовать за Индией и Польшей, и тогда, прежде чем использовать учение Спенсера, придется поверить в учение Дарвина». «Они постоянно будут правителями, а мы постоянно будем их слугами». «Увы! О нашем поколении нечего жалеть, но как быть с нашими сыновьями, внуками и четырехсотмиллионным народом?» (Юаньцян). Это

предостережение способно вызвать «волнения и потрясения». Сам Янь Фу говорит: «Как я могу заткнуть уши и закрыть глаза и не ронять слезы о своих единоутробных братьях и не указывать на их реальное положение?» (Юаньцян).

Однако теория Дарвина об эволюции органического мира, с которой Янь Фу знакомил китайцев, страдала исторической и классовой ограниченностью. Хотя Янь Фу усиленно пропагандировал эволюцию биологических видов, причины эволюции объяснялись им, исходя из теории внешней причины. Он пишет: «Если объяснять эволюцию, исходя из законов динамики, то для движения необходима причина, а оно всегда зависит от внешних сил» (Юаньцян). «Вещество и сила во Вселенной взаимно толкают друг друга, без вещества не бывает силы, без силы не бывает вещества» (Тяньянь лунь).

Янь Фу, высказывая банальные взгляды на эволюцию, считал, что в биологическом мире, как и в человеческом обществе, происходят только количественные изменения без резких скачков, существует только эволюция и нет революции. Он пишет: «Народ можно перевоспитывать до бесконечности, но нельзя надеяться на внезапность» (Юаньцян). Или: «Изменения происходят крайне незначительные, и перемены совершаются постепенно» (Чжэнчжи цзянъи цзысюй, Предисловие к политическим лекциям). «Во Вселенной существует великое общее правило: каждый день все существа постепенно меняются, не зная остановок» (Юаньцян).

Янь Фу преувеличивал значение борьбы за существование в процессе эволюции биологических организмов. Под влиянием учения Мальтуса о народонаселении он ошибочно считал, что межвидовая борьба за существование — решающий фактор биологического развития, пропагандировал социальный дарвинизм Спенсера и Гексли и с помощью биологических законов объяснял законы человеческого общества. Он писал: «Дарвин говорит, что все виды борются за существование и наиболее приспособленные выживают. Так происходит с растениями и животными, точно так же — в политике и просвещении» (Юаньцян). Он превозносил Гексли и особенно Спенсера, ставившего на первый план эволюцию, чтобы разъяснить вопросы, связанные с управлением и воспитанием норм отношений между людьми и называвшего свое учение «синтетикой наук».

Ф. Энгельс указывал: «Но совершенное ребячество — стремиться подвести все богатое многообразие исторического развития и его усложнения под тощую и одностороннюю формулу: „борьба за существование“»[1]. Тем не менее в исторических условиях того времени пропагандировавшиеся Янь Фу взгляды на эволюцию объективно имели положительное значение.

---

[1] Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 622.

5.2. МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ В ТЕЗИСЕ «ПРОИЗВОДИТЬ ИЗМЕРЕНИЯ, ПРИБЛИЗИВШИСЬ К ПРЕДМЕТУ»

Среди западных философских учений, с которыми Янь Фу знакомил своих соотечественников, наиболее широкое и глубокое влияние на них, помимо эволюционного учения, оказали материалистический эмпиризм и его методология. «За последние 50 лет, если говорить о знакомящих нас с западной философией, на первое место следует поставить Янь Фу, уроженца уезда Хоугуань» (Цай Юаньпэй, Уши няньдай чжунго чжи чжисюэ, Китайская философия за последние 50 лет).

Знакомя китайцев с западными науками, Янь Фу преклонялся перед естественными науками и их значением, но одновременно уделял большое внимание материалистическому мировоззрению и его методологии. Он считал, что необходим идеологический подход в достижении подлинных научных знаний. «Требуется не только познавать непознанное», но нужен и научный метод достижения знаний. Янь Фу пишет: «Логика и математика — науки, позволяющие получать знания в процессе обучения; динамика и материаловедение — науки, пользующиеся методом достижения знаний путем наблюдения за веществом и исследований происходящих изменений. Их возможности можно сравнить с сетью для ловли рыбы или силком для ловли зайцев» (Юаньцян). Далее он подчеркивал: «Западные ученые говорят, что при изучении чего-либо следует добиваться не только познания непознанного, а добиваться возможного в том, что сейчас невозможно. Изучающие картографические съемки не посвящают всю свою жизнь только наблюдениям за движением небесных светил; изучающие химию не производят анализов вещества всюду, где они находятся; преподающим ботанику не нужно самим заниматься обработкой земли и разведением тутового дерева; преподающим зоологию не нужно самим пасти скот. Их великая задача состоит в развитии сообразительности и в овладении законами мышления, чтобы, усвоив глубокое, не плавать на поверхности, усвоив истинное, не совершать абсурдных действий, поэтому еще до открытия какого-то закона они быстро ориентируются и отчетливо понимают, в чем дело» (Цзюван цзюэлунь). Янь Фу придавал огромное значение роли науки в воспитании способностей к мышлению, анализу и умения разрешать встающие проблемы.

Под методологией, о которой говорит Янь Фу, имеется в виду главным образом материалистический эмпиризм и его методология, разработанные в новое время английской буржуазной философией. В памфлете «Причины могущества» он пишет: «Основу необходимого для производства машин следует искать у Ньютона, истоки искусства для производства судов и паровозов следует искать у Уатта, заслуги в использовании электричества принадлежат Фарадею, долголетие народа — дело Гарвэя. Однако нельзя не

признать, что среди тех, кто в течение последних двухсот лет принес процветание науке, первое место связано с несравненными заслугами Бэкона» (Юаньцян).

Янь Фу пишет: «Когда смотришь на западную науку логику, то видишь, что, исследуя вещи и добившись знаний, она пользуется методами индукции и дедукции. Индукция — это достижение знаний о целом путем исследования частного, понимание общего путем постижения отдельного. Дедукция — это решение различных вопросов на основании общих утверждений, принятие определенного для установления будущего» (И Тяньянь лунь цзысюй, Предисловие к переводу «Эволюционизма»). Здесь Янь Фу говорит о значении методов индукции и дедукции в процессе познания. Старая китайская наука привыкла пользоваться для доказательств интуитивным методом или путаными умозаключениями по аналогии, в результате чего приходила к ложным заключениям. Внимание Янь Фу к методу индукции свидетельствует о его позитивном отношении к принципам материалистического эмпиризма. В то же время он выступал за дедуктивный метод, а это имело важное значение для критики методологии старой науки.

В дальнейшем в «Примечаниях к логике Милля» Янь Фу говорил: «Поэтому логика как наука, по словам Бэкона,— это закон всех законов, наука всех наук» (Мулэ минсюэ, Логика Милля, ч. 1, прим.). «Закон всех законов», о чем говорит Бэкон,— это метод индукции, применяемый материалистическим эмпиризмом, который нанес смертельный удар по средневековой схоластической философии. «Приняв в своих исследованиях метод индукции, Ньютон, Галилей и Галлей, следуя ему, сделали великие открытия» (Прим. к «Тяньянь лунь»).

Янь Фу пишет: «Ныне об истинности или ложности закона нельзя судить по словам, доказательства лежат в фактах. Коперник и Ньютон говорили о движении небесных тел, и их учения невозможно поколебать, они не будут поколебимы на протяжении десятков миллионов лет» (Юаньфу, Причины богатства). Другими словами, основную особенность материалистического эмпиризма и его методологии Янь Фу связывает с требованием исходить из объективных фактов. «То, от чего нельзя убежать в Поднебесной,— это только факты. Нельзя обманывать себя пустыми словами и высокопарными рассуждениями, нельзя прикрывать истину гневными, напыщенными речами» (Цзюван цзюэлунь). Янь Фу подчеркивал, что отрыв от объективной действительности приводит к трансцендентализму.

Об индуктивном и дедуктивном методах он пишет следующее: «Метод индукции позволяет наблюдать за превращениями и изучать изменения, видеть общее и устанавливать общие положения» (Юаньфу). Когда установлены «общие положения», они «всегда правильны», «везде подтверждаются» и приобретают всеобщий характер, а в этом — проявление силы дедукции. В конечном счете

«общие положения» подтверждаются индуктивным опытом, затем проходят повторные проверки и т. д. Поэтому Янь Фу и говорит: «Познание западных наук... каждая выясненная истина, каждый установленный закон обязательно должны проверяться на предметах и явлениях, и, когда все подтверждается, они считаются неизменными. При проверках ценится большое количество опытов, поэтому они охватывают широкий круг предметов и явлений. Получаемые результаты должны быть стабильными, поэтому установленные законы существуют долго. Исследование должно проводиться до конца и обязательно приводить к одному выводу, вскрывая истину до конца; поэтому устанавливаемые законы обладают большой познавательной силой. В процессе исследований не должно быть места предвзятым мнениям, нельзя прикрываться красивыми словами, нельзя настаивать на собственных взглядах и высказывать категорические суждения, а необходимо усердно, терпеливо, честно и непредвзято работать, что позволяет вступить в совершенную область знаний и идти по пути к самому истинному» (Цзюван Цзюэлунь).

К. Маркс и Ф. Энгельс давали высокую оценку философским взглядам Бэкона. «Настоящий родоначальник *английского материализма* и всей *современной экспериментирующей* науки — это *Бэкон*. Естествознание является в его глазах истинной наукой, а *физика*, опирающаяся на чувственный опыт,— важнейшей частью естествознания... Согласно его учению, *чувства* непогрешимы и составляют *источник* всякого знания. Наука есть *опытная наука* и состоит в применении *рационального метода* к чувственным данным. Индукция, анализ, сравнение, наблюдение, эксперимент суть главные условия рационального метода»[1].

В XVII в. английский философ Бэкон, используя разработанное им учение материалистического эмпиризма и соответствующие методы, нанес сильный удар по схоластической средневековой философии, сковывавшей мышление человека, мешавшей развитию науки, поколебал слепое преклонение и веру в догматизм. Знакомя с философскими взглядами и методами Бэкона, Янь Фу использовал их как идеологическое оружие в борьбе со старой китайской культурой и философией. Критикуя трансцендентальное положение «не исследовать факты», Янь Фу пишет: «Если говорить о китайской науке, то девять из каждых десяти книг стали поучениями, а начиная с династии Сун особенно сильно распространились учения Лу Цзюояня и Ван Шоужэня об образуемом сердцем» (Мулэ минсюэ, ч. 2).

Под «древними книгами, ставшими поучениями», имеются в виду мертвые догмы, почерпнутые из феодальных классических канонов, согласно которым высказывания так называемых мудрецов об истинном и ложном считались непреложными независимо от того, соответствуют они действительности или нет, и выступав-

---

[1] Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 142.

шие против «проверки естественных законов, анализа истинного и ложного». Янь Фу пишет: «Китайские ученые непременно обращались к древним поучениям. Поскольку они не могли понять, в чем были не правы древние, то не понимали и того, почему они были правы, когда высказывали правильные взгляды. Запоминаемые наизусть литературные произведения сами по себе содержали ошибки, а имевшиеся комментарии и толкования были слишком ограниченными. Положение с каждым днем становилось все более трудным, и в настоящее время восьмичленные сочинения, разъясняющие смысл классических канонов, которые пишут на экзаменах, только губят таланты и не способствуют расширению знаний народа... Проверка естественных законов, анализ истинного и ложного полностью отсутствуют. Если считать это за науку, чему удивляться, что каждые девять из десяти человек, пишущих на экзаменах сочинения на темы из классических канонов, проявляют полное невежество в вопросах человеческих отношений и естественных законов, и иногда на их место было бы лучше поставить крестьян, ремесленников или купцов» (Юаньцян). Это очень острая критика идеализма, служившего теоретической основой старой науки.

Под так называемым «учением об образуемом сердцем» имеется в виду всякого рода субъективные домыслы. «Старая наука,— говорит Янь Фу,— в большинстве случаев бесполезна не потому, что она не пользуется дедукцией, а потому, что никогда не применяла ее правильно. Она в основном опиралась на учение об образуемом сердцем и держалась за него, словно для этого были какие-то основания, использовала его, словно оно помогало достижению истины... «умники» же, принимая это учение за древние поучения, сделали его еще более строгим и разве когда-нибудь случалось, чтобы истинность и ложность выдвигаемых общих положений проверялась на достигнутых обобщениях? Поэтому в подобной науке много ошибок, и от этого страдают как экономика государства, так и благосостояние народа» (Мулэ минсюэ, ч. 2). Выражения «древние книги, ставшие поучениями», «обращаться к древним поучениям», «учение об образуемом сердцем» указывают на необходимость при решении вопросов считаться только с этими принципами и игнорировать объективные факты. Характерными представителями такой науки являются Лу Цзююань и Ван Шоужэнь, создавшие субъективно-идеалистическое «учение об образуемом сердцем».

Янь Фу резко критикует эти учения, заявляя: «Учения Лу Цзююаня и Ван Шоужэня, если говорить по существу, руководствуются только своими личными желаниями и настроениями. Они полагают, что можно, не выходя за ворота дома, узнать Поднебесную, но соответствует или нет то, что они называют знанием, подлинному состоянию дел в Поднебесной? Нет ли здесь резкого несоответствия? Этим они не интересуются. Они полагают, что можно сделать за закрытыми дверями повозку, ширина оси которой совпадет с дорожной колеей, когда повозка выедет на нее,

но будет ли на самом деле ширина оси сделанной ими повозки совпадать с шириной имеющейся колеи? Не будет ли несовпадения? На это они не обращают внимания. Повернувшись лицом к стене, они занимаются разного рода измышлениями, следуя при этом ложному, распространяют ложное и держатся за него, словно для этого есть какие-то основания, говорят о нем, словно достигли истины... Ибо Лу Цзююань взял от Мэн-цзы только его учение о хорошем знании и рассуждения о том, что все вещи хранятся в нас, а далее он говорит о природе разные абсурдные слова, ища обоснование для своих исходных посылок, которые приводят лишь к самомнению, поэтому он совершает насилие над вещами, чтобы спасти себя». «Ван Шоужэнь, сидя перед окном, в течение семи дней изучал бамбук, в результате чего заболел» (Цзюван Цзюэлунь). Критика, которой Янь Фу подверг Лу Цзююаня и Ван Шоужэня, свидетельствует о наличии в его взглядах элементов материализма.

Говоря о различиях между китайской и западной науками, некоторые считали, что «китайская мудрость вращается в пустоте, а западная мудрость зависит от реальности». Опровергая подобные взгляды, Ян Фу пишет: «Если китайская мудрость основана на пустоте, еще на большей пустоте основана западная. Если западная мудрость основана на реальности, еще на большей реальности основана китайская. Разница не в пустоте и реальности» (Цзюван Цзюэлунь). В китайской науке есть китайская пустота и реальность, точно так же как пустота и реальность присутствуют и в западной науке. Нельзя говорить о пустоте и реальности в отрыве от конкретных исторических условий и мировоззрения. Янь Фу считает, что на Западе «при совершении чего-нибудь во всем основываются на науке и технике, занимаясь наукой и техникой — во всем основываются на измерениях, приближаясь к предметам — классифицируют их и открывают путь к самому совершенному и самому великому, поэтому, о чем бы мы ни говорили, нельзя рассуждать, сидя на одном месте, не отправляясь в путь» (Юаньцян). Так называемой действительности в Китае не хватает современной научной базы, а то, что китайская феодальная культура называет наукой и техникой, основано не на «измерениях, приближаясь к предмету», а на «учении об образуемом сердцем» и «высказываниях древних, ставших поучениями». Янь Фу смутно сознавал, что различие между феодальной китайской культурой и западной буржуазной культурой кроется в различии философского мировоззрения и методологии, а не в том, что обычно называют пустотой и действительностью.

Необходимо отметить, что, пропагандируя современный материалистический эмпиризм, Янь Фу в то же время находился под сильным влиянием агностицизма, разработанного западной буржуазной философией. Он считал, что человеческое познание ограничено ощущениями, что «доступное познанию останавливается на ощущениях» (Мулэ минсюэ, ч. 1, прим.). Что касается естественных законов, то Янь Фу считал, что они непостижимы. «Законы доходят только до увиденного, и их никогда нельзя постигнуть мыслью»

(Мулэ минсюэ, ч. 1). Однако он вовсе не отрицал существования объективных предметов и явлений и писал: «Нельзя говорить, что вне меня нет предметов, на самом деле предметы имеются» (Мулэ минсюэ, ч. 1). Агностицизм Янь Фу свидетельствует о непоследовательности его материализма.

5.3. УЧЕНИЕ О ДАРОВАННЫХ НЕБОМ ПРАВАХ ЧЕЛОВЕКА И СВОБОДЕ И ЕГО ИСТОРИЧЕСКАЯ ОГРАНИЧЕННОСТЬ

Характеризуя важнейшие положения западной науки, Янь Фу считает, что в ней «изгоняется все ложное и почитается истинное, а политика наказаний и управления направлена на подавление частного и превращения его в общее». Под «почитанием истинного» в науке и технике имеется в виду уважение к естественным наукам и их методологии, т. е. главным образом к учению об эволюции и методу индукции, применяемому материалистическим эмпиризмом, с которым Янь Фу знакомил соотечественников. Под «превращением в общее» с помощью политики наказаний и управления подразумеваются западные буржуазные представления о свободе, равенстве и демократии. Янь Фу пишет: «К настоящему времени западные страны... если говорить о свободе и равенстве, отказались от запрещений, отбросили жесткие установления, отказались от скрытности, каждый пользуется возможностью поступать так, как ему нравится, излагать свои мысли так, как хочется, исчезли перегородки, разделяющие высших и низших, правители не пользуются чрезмерным почетом, народ занимает не слишком низкое положение, все соединены как бы в одно тело, и это победа, достигнутая благодаря отсутствию жестких законов» (Юаньцян).

В этой связи Янь Фу придает особенно большое значение учениям о дарованной небом свободе. «Свобода — это слово, которого особенно боялись в Китае на протяжении всей древности совершенномудрые, которые никогда не учили ему. Европейцы же говорят, что «небо родило человека и даровало каждому различное, но свободу предоставило всем». Поэтому каждый человек пользуется свободой, каждое государство свободно и заботится только о том, чтобы никто не притеснял и не ущемлял другого. Притеснение свободы рассматривается как нарушение естественного закона, как нанесение вреда человечности. Убийство, причинение страданий, воровство и присвоение чужого считаются наивысшими нарушениями свободы. Поэтому нарушать свободу не может даже глава государства, а устанавливаемые им положения о наказаниях преследуют цель защиты свободы» (Лунь шибянь чжи цзи). «Поэтому, когда европейцы говорят о перевоспитании народа, об исполнительной и законодательной власти, первым, главным законом для них является обеспечение жизни всех живых существ» (Юаньцян).

Кроме того, Янь Фу подчеркивает: «Занимаясь постижением ве-

щей, следует смотреть на все существа глазами, различающими истину. Все существа равны, они не различаются по большому или малому размеру, по продолжительности и краткости существования, по высокому или низкому положению, по хорошим или дурным качествам». Учение Янь Фу о врожденных правах человека неразрывно связано с распространявшимся им учением об эволюции и эмпиризме. Янь Фу пишет: «Если на первое место не ставится постижение вещей и не искореняется пристрастие к личному, появляется тяга к злоупотреблениям в делах управления, что всегда наносит ущерб государству» (Юаньцян).

Исходя из учения о свободе, выраженного в тезисе «свобода народу даруется небом», Янь Фу критикует самодержавное управление в Китае, традиционно существовавшее на протяжении 2—3 тысяч лет. Он пишет: «Правители начиная с династии Цинь поистине были теми, кого называют великими ворами, грабящими государство. Кто доводил государство до бедственного состояния? Только правители, поочередно грабившие народ. Доведенный до бедственного состояния народ дрожал от страха перед правителями... Если говорить по существу, то восемь-девять из каждых десяти распоряжений вредили народным талантам, попусту растрачивали силы народа, ослабляли нормы морали. Народ — несомненно, подлинный хозяин Поднебесной, но его необходимо было сделать слабым и оглупить, заставить, чтобы он никогда не осознавал своего положения, никогда не понимал, что ему принадлежит, а это поможет мне сохранить награбленное на вечные времена» (Бихань).

Народ — «подлинный хозяин» Поднебесной и государства, только при народовластии можно обеспечить свободу каждому, поэтому «свобода — это тело, используемое народовластием» (Юаньцян). Совершенно ясно, что сущность учения Янь Фу о врожденном характере прав человека и свободы была направлена против феодального абсолютизма и выражала требования буржуазии об установлении прав человека, свободы, равенства и демократии.

В исторический период реформ 1898 г. Янь Фу, пропагандировавший значение западных наук и выступавший против старой науки, являлся выдающимся пионером-мыслителем и прогрессивным борцом. Однако после провала движения за реформы, особенно в последние годы своей жизни, Янь Фу постепенно превратился в человека, ратующего за возврат к древности и выступающего против западной науки. Когда Янь Фу знакомил китайцев с эволюционным учением, он находился под влиянием социал-дарвинизма, когда знакомил с логикой и методом индукции, находился под влиянием позитивизма Милля, когда знакомил с врожденными правами человека, находился под влиянием социологии Спенсера. К этому примешивалось влияние феодальной культуры. Таковы истоки идеологической системы Янь Фу. При оценке ее надо учитывать ограниченность исторических условий и его классовых позиций.

6. МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ ЧЖАН БИНЛИНЯ И ЕГО ПОВОРОТ К ИДЕАЛИЗМУ

Чжан Бинлинь (1867—1936) по прозвищу Мэйшу, носивший второе имя Цзян и псевдоним Тайянь, родился в уезде Юйхан провинции Чжэцзян.

Начиная с 1894 года Чжан Бинлинь принимал участие в деятельности общества Цянсюэхуэй (Общества по усиленному изучению западных наук), руководимому реформаторами Кан Ювэем и Лян Цичао, и писал статьи для газеты «Шиу бао», которую издавало это общество и которая поддерживала реформизм.

После поражения движения за реформы 1898 г., особенно после боксерского восстания 1900 г., Чжан Бинлинь перешел с позиций буржуазного реформизма на позиции революционного демократа. В связи с этим он «постриг волосы» и написал статью «Се бэньши (Прощание с первым учителем)», желая показать «окончательный разрыв» с феодализмом и реформаторством. В 1901 г. им была опубликована статья «Чжэнчоу Мань лунь (Об искренней ненависти к маньчжурам)», в которой он критиковал рассуждения Лян Цичао о необходимости защиты императора. В 1902 г. Чжан Бинлинь во второй раз выехал в Японию, где познакомился с Сунь Ятсеном и вступил на революционный путь. В этом же году он переработал свое главное раннее сочинение «Цю-шу (Памфлет)». В 1903 г. написал предисловие к работе Цзоу Жуна «Гэминцзюнь (Революционная армия)» и опубликовал «Бо Кан Ювэй лунь гэмин шу (Письмо Кан Ювэю, опровергающее его рассуждения о революции)», за что был брошен в тюрьму без каких-либо оснований и просидел в ней три года.

Находясь в тюрьме, Чжан Бинлинь поддерживал непрерывную связь с внешним миром и в 1904 г. вместе с Цай Юаньпэем, Тао Чэнчжаном и др. организовал союз «Гуанфухуэй (Союз возрождения Китая)». В 1906 г., после освобождения из тюрьмы, снова выехал в Японию, где выполнял обязанности главного редактора официального органа союза Тунмэнхуэй (Союзная лига) газеты «Миньбао», в которой писал острые статьи, призывавшие к революции и выступлениям против защиты императора. В 1908 г. газета «Миньбао» прекратила существование, но Чжан Бинлинь продолжал оставаться в Японии и вернулся на родину только после синхайской революции.

Исторический период начиная с 1900 г. явился весьма важным в развитии взглядов Чжан Бинлиня. После синхайской революции хотя он и выступал против попыток Юань Шикая восстановить монархию и принимал участие в движении «за защиту закона», поднятого Сунь Ятсеном, тем не менее, оторвавшись от народа и революции, постепенно переходил на пассивные, упаднические позиции, а в последние годы жизни, еще более «поправев», «порвал связи с эпохой».

Чжан Бинлинь был учеником Юэ Юэ, известного знатока

ханьского конфуцианства, жившего в конце династии Цин и в совершенстве знавшего классические каноны, написанные древними письменами. После вступления на позиции революционного демократа Чжан Бинлинь начинает остро критиковать старую науку, и если Кан Ювэй был главным представителем тех, кто в конце династии Цин нанес удар по старой науке, занимавшейся изучением текстов, написанных современными письменами, то Чжан Бинлиня следует признать главным представителем тех, кто наносил сокрушительные удары по старой науке, изучавшей тексты, написанные древними письменами. И тот и другой с разных сторон шли по пути создания новой науки.

В 1906 г. Чжан Бинлинь писал: «Недостатки различных учений в Китае в большинстве случаев связаны с бесконечным потоком слов». Другими словами, общей болезнью старых наук являлись притянутые за уши, надуманные толкования и пренебрежение к действительности, а истоки этой болезни в том, что «начиная с ханьского императора У-ди было введено единопочитание Конфуция, и если кто-то хотел свободно высказать свое мнение, то главным в его рассуждениях считалось беспрекословное следование учению Конфуция; поэтому приводились такие цитаты из его сочинений, которым давались абсурдные, нелепые толкования, и чем сильнее стремились примирить противоречия между собственными мыслями и мыслями Конфуция, тем дальше отходили от истины, чем больше давали надуманных толкований, тем дальше отходили от правильного понимания текста» (Чжуцзы сюэ люэшо, Краткий очерк учений различных философов).

Чжан Бинлинь обладал огромным запасом знаний. Вспоминая о своих «путях изменения взглядов», он говорит: «В юности я изучал классические каноны и усердно следовал за древними простыми сочинениями»; затем, «столкнувшись с фактом падения общества, не забывал о путях управления государством, искал необходимые методы управления, читал книги, посвященные историческим событиям, и нашел, что только учения Сюнь-цзы и Хань Фэя незыблемы». И далее: «Я читал буддийские сочинения и, когда три года, с 1903-го по 1906-й, сидел в тюрьме, занимался исключительно "книгой Милосердной бодисатвы о родственных связях между поколениями». После переезда в Японию Чжан Бинлинь изучал «греческие и немецкие сочинения», приобретая, таким образом, обширные поверхностные знания, почерпнутые из западной философии, общественных и естественных наук. Его научные и философские взгляды отличаются широтой проблематики и запутанностью. Он часто и много ссылается не только на ханьское конфуцианство, буддизм и учения различных китайских философов, но и на труды Спенсера, Платона, Аристотеля, Канта, Гегеля, Дарвина, Гексли и др. Его взгляды несут на себе яркий отпечаток эпохи. Распространение западной науки и критика старой науки — важная веха, предшест-

вовавшая теоретическому обоснованию синьхайской революции, происходившей под руководством буржуазии.

Критика старой науки и распространение новой были тесно связаны с его революционно-демократическими взглядами, носившими антиимпериалистический, антифеодальный характер. В противоположность реформаторской политике Кан Ювэя и Лян Цичао, полагавшим, что «в Китае можно только ввести конституцию и нельзя поднимать революцию», Чжан Бинлинь считал, что прогнившую феодальную власть можно уничтожить только революционным путем, а демократическую революцию рассматривал как закономерную историческую тенденцию. Он писал: «Если общепризнанные истины не поняты, их следует сделать понятными революционным путем; если во всем присутствуют старые обычаи, их следует устранить революционным путем. Революция — это не сильнодействующее лекарство, подобное акониту или ревеню, а прекрасное укрепляющее и очищающее средство» (Бо Кан Ювэй лунь гэмин шу).

Об империалистической агрессии Чжан Бинлинь говорит: «Если бросить общий взгляд на так называемые цивилизованные государства, то они истребляют людей, живущих на других континентах и имеющих другой цвет кожи, а в совершаемых жестокостях превосходят древних императоров Цзе и Чжоу» (Уу лунь). Однако его политическим взглядам присущ узкий национализм и даже нигилизм, причем после синхайской революции Чжан Бинлинь все отчетливее переходил на позиции пассивного консерватизма и даже реакции. В ранний период жизни философским взглядам Чжан Бинлиня, выраженным в сочинении «Цюшу», был присущ материализм, принципов которого он придерживался до 1903 г., но затем под влиянием буддийского идеализма скатился на позиции субъективного идеализма.

Чжан Бинлинь является автором большого количества работ, главные из которых вошли в «Чжан-ши цуншу (Собрание сочинений г-на Чжана)» и в «Чжан-ши цуншу сюйбянь (Продолжение Собрания сочинений г-на Чжана)».

6.1. МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД НА ЭВОЛЮЦИЮ ПРИРОДЫ

Материалистические взгляды Чжан Бинлиня нашли наиболее яркое выражение в его главном труде «Цю-шу», написанном в ранний период жизни. Впервые это сочинение появилось в 1899 г., в 1902 г. оно подверглось переработке и было снова издано в 1905 г. В 1914 г., после синхайской революции, Чжан Бинлинь снова внес исправления и изменил название «Цю-шу» на «Цзяньлунь», выбросив из работы бóльшую часть материалистических положений. Это произведение, подвергавшееся многочисленным изменениям, сокращениям и исправлениям, как нельзя лучше показывает путаный характер философских взглядов Чжан

Бинлиня и происходившие в них изменения в процессе развития. Можно сказать, что первоначальный вариант «Цю-шу» является пиком развития материалистических взглядов Чжан Бинлиня, в то время как исправленный вариант, названный «Цзяньлунь», показывает, что он уже глубоко погряз в трясине идеализма. В настоящем издании мы, используя главным образом первоначальный и исправленный варианты работы «Цю-шу», даем анализ его взглядов на эволюцию природы и материалистическую теорию познания.

Прежде всего в главе «Тяньлунь (О небе)», входящей в первоначальный вариант «Цю-шу», Чжан Бинлинь, используя в качестве доказательств материалистические взгляды на частицы, высказанные в главах «Уши» и «Цзыжань» сочинения «Луньхэн», написанного Ван Чуном, пытается ответить на вопросы, связанные с происхождением всех предметов во Вселенной. Он пишет: «Неба никогда не было, неимеющемуся дали название и, склоняясь перед авторитетом Неба, стали рассматривать происходящее. Небо собрано из частиц, частицы рождаются на земле, земля родилась от солнца», «Постоянные звезды — это солнца» (Цю-шу, гл. Тяньлунь). Другими словами, неба не существует, поэтому нельзя утверждать, что небо родило все предметы. Небо — всего лишь скопившиеся частицы, частицы ведут происхождение от земного шара, земной шар родился от солнца, солнце — это постоянная звезда, постоянные звезды родились сами. Чжан Бинлинь говорит: «Солнце ниоткуда не вышло, к чему же говорить о верховном императоре?» — т. е. отрицает существование «Неба» и «Верховного императора».

Хотя Чжан Бинлинь по-прежнему объясняет происхождение Вселенной, основываясь на древнем материалистическом учении о частицах, он, кроме того, добавляет новые научные данные астрономии об образовании небесных тел. Еще в статье «Цзюнь шо (Учение о микробах)», опубликованной в 1899 г., Чжан Бинлинь объяснял существование частиц на основании новых знаний, достигнутых естественными науками, и вкладывал в учение о частицах новое содержание. Он пишет: «Эфир — это частицы, распространяющие свет, они могут проходить через стекло, а их движение в зависимости от цвета бывает медленным или быстрым. Вещество, образующее эфир, называется «атом», каждый атом делится на 50 миллионов частиц, так что в атоме может быть и большое, и малое количество частиц, поэтому атом тоже имеет поддающееся измерению тело. Частицы движутся в эфире, несмотря на свои незначительные размеры, но, поскольку они обладают скоростью, нельзя говорить, что эфир бесплотен» (Статья «Цзюнь шо», опубликована в газете «Цинъи бао», подшивка 28—30).

В то время в Китае «эфиру» давали самые противоположные толкования, но Чжан Бинлинь, основываясь на существовавшем в Китае древнем материалистическом взгляде, объяснял «эфир»

как «частицы, распространяющие свет», которые могут проходить через стекло и двигаться с различной скоростью. Эти распространяющие свет частицы представляют собой атомы. Атомы делятся на огромное количество еще более мелких частиц, т. е. на частицы, распространяющие свет в эфире. Хотя по сравнению с атомом они ничтожно малы, тем не менее имеют вес, тело и обладают скоростью. Такое толкование свидетельствует о том, что Чжан Бинлинь, приняв древнее материалистическое учение о частицах, наполнил его новым содержанием, использовав при этом новейшие достижения естественных наук.

Исходя из идей эволюционного учения, Чжан Бинлинь объясняет происхождение всех живых существ, выступая против догм религиозного теизма. Он пишет: «Говорят, что чудесная трава *цзыто* растет во льду и эта трава самая необыкновенная. *Цзыто* — не самая необыкновенная трава. Эта трава просто морозостойка и превосходит в этом отношении мать-и-мачеху. Мыши бегают по огню, хорошо перенося его температуру, в морях водятся моржи и тюлени, которые свободно дышат в воде. Воля и сила существа, позволяющие ему бороться с природой,— причина изменения всех существ как в древности, так и в настоящее время» (Цю-шу, гл. Юаньбянь, Причина изменений). Другими словами, некоторые полагают, что моховидное растение, растущее в снегах и называемое *цзыто*, обладает какой-то духовной природой и сверхъестественной силой, но это не так, просто эта трава легче переносит мороз, чем мать-и-мачеха, относящаяся к семейству сложноцветных. Или взять моржей и тюленей, которые могут дышать в воде. Разница в свойствах всех живых существ и происходящие с ними изменения — результат борьбы за существование с окружающей их естественной средой. В этой борьбе за существование все существа находятся в состоянии изменений, и эти «изменения распространяются и на человека», т. е. человечество также возникло в ходе происходящих в природе изменений. Чжан Бинлинь пишет: «Красный железняк и красная медь залегали в горах, водоросли плавали в реках и озерах, рыбы плавали в озерах, прудах и реках, обезьяны лазили по деревьям у подножий больших гор и, стремясь продлить свое существование, постепенно превращались в человека. Начало человека ведется от чешуйчатых земноводных» (Цю-шу, гл. Юаньжэнь, Причины появления человека).

Здесь в общих чертах изложен не только эволюционный процесс перехода от неорганического к органическому миру, но и вскрывается эволюционный процесс перехода от существ, живущих в воде, к обезьяне, а от обезьяны к человеку. Это полностью опровергает теологические рассуждения о том, что «небо и земля в древности родили человека». Рождение человека не связано с богом, а после смерти человек не превращается в душу умершего. Все это естественные явления.

Чжан Бинлинь пишет: «После смерти человек превращается

в сухой скелет, кровь переходит в фосфор, углеводороды и соли проникают в травы и деревья, железо возвращается в руду, мышцы и ткань поедаются ползающими или летающими насекомыми и червями. Я говорю, что чистые частицы создают живые существа, но мудрость существ — это не частицы. Мудрость появляется из эмбриона, который возникает от взаимодействия самки и самца и который, развиваясь, передает ее (мудрость) потомству. Взаимодействие многократно повторяется, и возникает мудрость, а после смерти существа все повторяется снова, точно так же как одна волна сменяет другую. Итак, частицы растворяются в воде и земле» (Цю-шу, гл. Юаньцзяо, ч. 2).

«После смерти человек превращается в сухой скелет» — положение древнего атеизма, но Чжан Бинлинь наполнил его содержание новыми данными естественных наук. Он считал, что тело человека состоит не только из крови и плоти, но в нем есть и углеводороды, соли, железо и другие химические элементы. После смерти человека некоторые составные части плоти и другие элементы усваиваются травами и деревьями, некоторые поедаются червями и насекомыми, некоторые превращаются в минералы, относящиеся к неорганическому миру. Это показывает, что органическая плоть человека, растения, животные и предметы неорганического мира не только состоят из одинаковых химических элементов, но и взаимно переходят друг в друга, между ними не существует непреодолимой грани. Однако мудрость человека, его дух — это не частицы и не материя, она рождается от взаимодействия людей и со смертью человека исчезает.

Чжан Бинлинь считал, что все живые существа меняются вслед за изменением окружающей естественной среды, сумевшие приспособиться выживают, не сумевшие приспособиться — вымирают. Он пишет: «То, что было полезно в прошлом, в настоящее время бесполезно. В ледниковый период если бы не было шерсти, то нельзя было бы бороться с холодом. В настоящее же время усы и волосы стали бесполезными. С кожного покрова исчез короткий пух» (Цю-шу, гл. Юаньбянь, Причина изменений). Это означает, что в процессе изменения живых существ то, что было полезно в прошлом, в настоящее время стало абсолютно бесполезным. Например, в процессе превращения обезьяны в человека в связи с изменившимися условиями жизни постепенно исчезали волосы. В этой эволюции человека и других существ, говорил Чжан Бинлинь, «отбрасывается старое, бесполезное и создается новое, полезное», «каждый день ведет к увеличению полезного», т. е. человек и другие живые существа меняются, чтобы в борьбе за существование стать наиболее приспособленным к изменившимся условиям внешней среды, а это и есть закон эволюции органического мира.

На изменение человека и других живых существ оказывает важное влияние не только природа. Межвидовая борьба за существование и борьба человека с человеком оказывают по срав-

нению с природной средой несравнимо большее влияние. Чжан Бинлинь пишет: «В борьбе видов с изменением температуры воздуха и его влажности меняется и их тело, но взаимное влияние, которое оказывают друг на друга многочисленные виды, по своему значению не идет ни в какое сравнение с температурными сухостью и влажностью воздуха» (Цю-шу, гл. Юаньбянь). Другими словами, межвидовая борьба за существование играет гораздо большую роль и оказывает гораздо большее влияние на изменение живых существ, чем природная среда. Поэтому все живые существа должны приспосабливаться не только к изменениям природной среды, но и к межвидовой борьбе. Сумевшие приспособиться выживают, не сумевшие — лишаются возможности существования.

Чжан Бинлинь говорит: «Если кит, имея ласты, не пользуется ими, баран, имея рога, не бодается ими, страус, имея крылья, не летает с помощью их, т. е. если все три вида не используют имеющиеся у них органы, то по прошествии длительного времени эти три вида исчезнут» (Цю-шу, гл. Юаньбянь).

Говоря об эволюции человека, Чжан Бинлинь выдвигает три положения:

1. «Борьба за существование с помощью оружия». Об этом Чжан Бинлинь пишет: «Люди боролись друг с другом с помощью оружия», «камень, бронза, железо, если они лежали прямо на земле, использовались для изготовления ножей, по которым определялась хронология жизни человека» (Цю-шу, гл. Юаньбянь).

2. «Понимание значения образования стада», т. е. оценка роли «стада» в эволюции человечества. Соединение в стадо способствует выживанию, распад стада ведет к гибели вида.

3. «Постепенное расширение умственных способностей», т. е. развитие их в процессе эволюции человеческого общества. Если бы, наоборот, человек «постепенно терял свой ум», это привело бы его к регрессу. Чжан Бинлинь пишет: «Поэтому ясно, если человек будет с пренебрежением относиться к использованию своих умственных способностей, он захиреет и превратится в обезьяну или же другие вынудят его уйти в глубокие долины, лишенные солнечного света, где его органы чувств и члены тела не будут пользоваться умственными способностями, а это также приведет его к деградации и превращению в обезьяну» (Цю-шу, гл. Юаньбянь). Другими словами, в процессе эволюции человека недоразвитость умственных способностей приводит к регрессу, а регресс может привести к превращению в обезьяну. Чжан Бинлинь придавал особое значение развитию интеллектуальных способностей. Это особенно отчетливо видно при анализе его теории познания.

Как видим, взгляды Чжан Бинлиня на природу не только воспроизводят материалистические идеи, высказанные в древности, но и включают в себя в переработанном виде эволюционное учение, утверждающее, что в ходе борьбы за существование и

естественного отбора выживают только наиболее приспособленные. Эти взгляды являлись для него важным теоретическим оружием в борьбе за идеи буржуазно-демократической революции. Однако при объяснении с помощью эволюционного учения вопросов, связанных с историей человеческого общества, Чжан Бинлинь, несмотря на отдельные интересные догадки, остался на позициях идеализма с узконационалистическим оттенком.

6.2. УЧЕНИЕ О ТОМ, ЧТО ИСТОЧНИКОМ ПОЗНАНИЯ ЯВЛЯЕТСЯ ОТРАЖЕНИЕ ОБЪЕКТИВНОГО МИРА

В теории познания Чжан Бинлинь выдвигает свои знаменитые тезисы: «держаться за революцию для расширения знаний народа» и «мудрость народа — источник знаний народа». В ходе борьбы между буржуазно-революционной группировкой и реформаторами эти тезисы имели серьезное философское значение. Представитель буржуазно-реформаторской группировки Кан Ювэй считал, что «если говорить о сердце народа в Китае в настоящее время, то народ не понимает общепринятых истин, повсюду присутствуют старые обычаи», поэтому выступал против демократической революции. В противовес ему Чжан Бинлинь говорил: «Мудрость народа появится после борьбы за существование. На сегодняшний день не следует полагаться на что-то для увеличения и расширения его знаний, следует полагаться только на революцию» (Бо Кан Ювэй лунь гэмин шу). Другими словами, мудрость или умственные способности не получаются от природы, и они не являются застывшими, не подвергающимися изменениям, а появляются и развиваются в борьбе за существование. Если в борьбе за существование человек «с пренебрежением относится к использованию своих умственных способностей», он будет регрессировать и в конечном счете окажется не способным к выживанию. В настоящее время революционную мудрость народа можно развить только в ходе реальной революционной борьбы. В доказательство Чжан Бинлинь приводит в пример Ли Цзычэна, жившего в конце династии Мин, говоря, что его революционные взгляды были не врожденными, а возникли в ходе борьбы, когда, «страдая от голода и холода, он поднял знамя восстания», вслед за чем «возникли мысли о революции». Хотя Чжан Бинлинь не в состоянии научно объяснить происхождение мудрости, но его взгляды подчеркивают, что «для достижения народом знаний следует полагаться только на революцию».

Чжан Бинлинь выдвигает положение, что истоки познания — отражение объективного мира. Он пишет: «Чистые частицы создают живые существа, но мудрость существ — это не частицы... взаимодействие многократно повторяется, и возникает мудрость» (Цю-шу, гл. Юаньцзяо, ч. 2). Другими словами, частицами объясняются строение тела человека и его материальная сущность, но мудрость объяснять частицами нельзя. Мудрость — это дух,

а не материальные частицы, она зарождается и образуется от взаимодействия лиц различного пола и является отражением внешних предметов и явлений.

Чжан Бинлинь считал, что человеческое познание возникает вследствие воздействия объективных предметов и явлений на органы чувств. «Желтое и красное, синее и черное, длинное и широкое ощущаются глазами; походный рожок, чистые звуки, завывания и вопли ощущаются ушами; кислое, сладкое, терпкое, соленое, горькое, вяжущее, жирное и прочие вкусовые ощущения ощущаются языком; аромат, благоухание, запах гниения, зловоние, смрад ощущаются носом; теплое, холодное, сухое, мокрое, гладкое, колючее, твердое, рыхлое ощущаются поверхностью кожи. Это то, чем обладают все люди» (Цю-шу, гл. Гунъянь). Это означает, что различия в цвете и в форме предметов ощущаются с помощью зрительного восприятия; различные звуки — с помощью слухового восприятия; различный вкус — с помощью вкусового восприятия; различные запахи — с помощью обоняния; холодное и теплое, сухое и мокрое, мягкое и твердое и прочие материальные свойства предметов различаются по ощущениям кожи при соприкосновении с предметами. Перечисленные ощущения свойственны всем людям. В нормальных условиях одни и те же предметы внешнего мира, естественно, вызывают одинаковые ощущения, а это свидетельствует о том, что ощущения объективны.

Чжан Бинлинь отмечает, что ощущения человека и его органы чувств в определенной степени ограниченны. Например, желтое и красное, зеленое и черное и прочие цвета различаются нормальным зрением, но, если смотреть на огонь глазами, имеющими какой-нибудь недостаток, может показаться, что огонь черный, или можно даже прийти к ошибочному заключению, что огонь не имеет постоянного цвета. Он говорит также, что солнечные лучи имеют семь цветов, но, если смотреть на них невооруженным глазом, не прибегая к приборам, этого не увидеть. Это показывает лишь то, что ограниченность органов чувств не является основанием для отрицания объективной природы ощущаемого объекта. «Не видя света, нельзя говорить, что он не имеет цвета; смотрящие видят разный свет, но нельзя говорить, что у него нет постоянного цвета» (Цю-шу, гл. Гунъянь). Другими словами, если не видят цвет света, это не означает, что свет не имеет цвета, когда видят, что свет имеет разный цвет, это не означает, что свет не имеет присущего ему постоянного цвета. Это говорит о том, что некоторые цвета можно различить с помощью зрительного восприятия, а некоторые цвета глаз не замечает. Нельзя из-за ограниченности зрительного восприятия отрицать объективность воспринимаемого органом зрения объекта.

Чжан Бинлинь пишет: «Хотя зрачок дает точное определение зеленого, но случается и так, что он не может определить зеленого». Он неоднократно подчеркивает неодинаковое воспри-

ятие цвета света, даваемое зрительными ощущениями, стремясь тем самым показать ограниченность ощущений и органов чувств и объективный характер предметов, вызывающих ощущение. Это говорит о том, что, используя новейшие для того времени достижения естественных наук, Чжан Бинлинь приводит новые доказательства для обоснования своей материалистической теории познания.

Далее Чжан Бинлинь излагает значение понятий в познании. Необходимо, говорит он, не только чувственное, но и рациональное познание. Понятия он называет «общим названием» или «бо́льшим общим названием», в котором обобщаются свойства и особенности однородных предметов и явлений.

Как относиться к возникновению понятий? Как подняться от чувственного к рациональному познанию? Чжан Бинлинь пишет: «О предметах говорят на основе соединенного органами чувств, затем называют их по аналогии, чтобы достичь того, что не соединено органами чувств, после чего появляется большое общее название. Хотя предметы можно называть по аналогии, это не означает, что нет определенной границы и что можно высказывать любые предположения» (Цю-шу, гл. Гунъянь). Другими словами, человеческое познание начинается от «соединения» даваемых органами чувств ощущений, являющихся отражением объективных предметов и явлений, затем предмет называется по аналогии, т. е. делается умозаключение от единичного к общему, в результате чего получается «большое общее название» предметов и явлений, т. е. общее понятие. Общее понятие — это абстракция свойств всех предметов и явлений или группы предметов и явлений, и она не полностью совпадает с конкретным содержанием отдельных предметов и явлений, ощущаемых органами чувств. Поэтому Чжан Бинлинь и говорит: «Достичь того, что не соединено органами чувств». Для умозаключений существуют определенные границы, выход за которые ведет к субъективным, произвольным выводам.

Рассуждения Чжан Бинлиня о возникновении, характере и роли понятий развивают материалистическую теорию познания Сюнь-цзы. Он пишет: «Возникновение названия начинается с получения (ощущения), развивается в мыслях и завершается в обдумывании» (Цю-шу, гл. Юаньмин). Другими словами, человеческое познание начинается с ощущений и заканчивается мышлением. Существует чувственное познание, но нужны также понятийные абстракции и рациональное познание.

В отличие от материалиста Янь Юаня, жившего в начале династии Цин, уделявшего внимание практическому опыту и пренебрегавшего теоретическим мышлением, Чжан Бинлинь подчеркивает важную роль понятийных абстракций. Янь Юань критиковал и вскрывал недостатки идеалистического неоконфуцианства сунского и минского периодов, созданного двумя Чэнами и Чжу Си, и указывал, что они придают большое значение книгам, ведут пустые разговоры о высшем принципе, отвергая при этом роль прак-

тики. Эта критика идеалистического неоконфуцианства была совершенно правильной. Отмечая недостатки Янь Юаня, Чжан Бинлинь подчеркивал, что он, «помимо всего прочего, также не знал значения понятийных абстракций, а поэтому приходил к неправильным выводам» (Цю-шу, гл. Янь сюэ), т. е. Янь Юань пренебрегал значением понятийных абстракций. «Он стремился только приложить свое учение к предметам, изучал каждый предмет, но мало использовал понятийные абстракции» (Цю-шу, гл. Янь сюэ), т. е. уделял внимание только конкретным явлениям и предметам и отвергал значение понятийных абстракций.

Постижение истины Чжан Бинлинь сравнивал с игрой на цине: посвящать себя только изучению книг и заучиванию нот и не играть на цине, конечно, ошибочно. Но пренебрежение или отрицание роли теории, книг и значения нот также неверно. В связи с этим Чжан Бинлинь говорит: «Если, не видя предмета, изучать связанные с ним обозначения, то такие обозначения бесполезны. Например, математика наполнена большим количеством чисел, и при изготовлении любого изделия без чисел никак нельзя обойтись. Почему? Потому что изделия разнообразны, а числа абстрактны. Если учиться играть на цине, отказавшись от нот, и надеяться на то, что гармония звуков возникнет сама по себе, это тоже отход от абстрактного. Числа, ноты, книги — это всё обозначения» (Цю-шу, гл. Янь сюэ). Другими словами, если рациональное знание не связано с реальными предметами и явлениями, оно бесполезно. Однако нельзя из-за этого отрицать значение рационального знания. Например, наличие точных математических знаний позволяет вычислять нормы отклонений во всех предметах и явлениях, а отсюда вывод, что ни в коем случае нельзя пренебрегать абстрактными значениями математики. Точно так же обстоит дело и при обучении игре на цине. Если учиться играть на цине, отказавшись от нот, получится то же самое, что и при отказе от математических абстракций при изготовлении того или иного изделия. Следует сказать, что критика, которой Чжан Бинлинь подвергал Янь Юаня, была вполне обоснованной и способствовала еще более убедительному доказательству значения понятийных абстракций в процессе познания.

Вместе с тем необходимо сказать, что трактовка Чжан Бинлинем понятийных абстракций была весьма ограниченной. Он не только не проводил строгого различия между научными и ненаучными абстракциями, но, наоборот, смешивал их. Он писал: «Религиозные люди знают, что они должны прощать, но не различают оснований для прощения, а этим закрывают путь к правильному мышлению и ставят препятствия на пути эволюции» (Цю-шу, гл. Гунъянь). Другими словами, религиозные понятийные абстракции не отражают сущность объективных предметов и явлений, а представляют субъективные, извращенные измышления, которые мешают развитию умственных способностей человека. Однако, подчеркивая значение понятийных абстракций, Чжан Бинлинь сваливает

все в одну кучу. Без всякого анализа западной буржуазной философии он заявляет, что она дает «полезные» абстракции; более того, он утверждает, что абстракции буддийской религиозной философии и сунского и минского неоконфуцианства также «полезны». Он пишет: «Нынешняя западная философия не является такой, которая учила бы приносить пользу в данное время и которая приносила бы счастье всем, она лишь вносит гармонию, исходя из естественных начал. Высшие сообразуются с ее учением, народ пользуется щедрыми милостями, а таинственное неоконфуцианство и буддизм не могут ничего сказать, чтобы дополнить ее» (Цю-шу, гл. 3). Это ясно показывает, что Чжан Бинлинь не смог научно разрешить вопросы, связанные с понятийными абстракциями. Более того, в его рассуждениях присутствуют элементы идеализма, взятые из западной буржуазной философии, буддизма и неоконфуцианства. Это в известной степени обусловило его переход на позиции идеализма в дальнейшем.

6.3. СУБЪЕКТИВНЫЙ ИДЕАЛИЗМ В ТЕЗИСЕ «САМОУВАЖЕНИЕ К СОБСТВЕННОМУ СЕРДЦУ»

В работе «Цю-шу», опубликованной в 1900 г., Чжан Бинлинь анализирует материалистические и атеистические взгляды Сюнь-цзы и Ван Чуна, но затем, в ряде статей, помещенных в газете «Миньбао» после 1906 г., он выступает уже с позиций идеализма. С одной стороны, Чжан Бинлинь критикует религиозный теизм, а с другой — пытается создать «новую религию»; с одной стороны, преклоняется перед «материалистическими учениями, приближающими к равенству», с другой — ищет и использует западный буржуазный идеализм для создания субъективно-идеалистической системы, выраженной в тезисе «самоуважение к собственному сердцу».

Чжан Бинлинь пишет: «Создатели религий и говорящие о философии строят свои учения на трех основах — признании духа, признании материи и признании реальности только познающего субъекта» (Ушэнь лунь). Три основы, о которых здесь говорится,— это фактически объективный идеализм (дух), субъективный идеализм (Я) и материализм (материя), образующие два в корне противоположных лагеря.

Чжан Бинлинь говорит: «Учения, признающие реальностью только познающий субъект, близки к буддийскому учению секты сознания. Учения, признающие дух, и учения, признающие материю, далеки друг от друга» (Ушэнь лунь). С точки зрения Чжан Бинлиня, христианство в его время было учением, признающим дух, и пользовалось наибольшим влиянием. Оно провозглашает Христа (Верховного императора) как «не имеющего ни начала, ни конца, как всезнающего и всемогущего, единственного, имеющего все, а поэтому и являющегося отцом всех живых существ» (Ушэнь лунь). Чжан Бинлинь, применяя метод логического доказательст-

ва, опровергает эти утверждения и говорит: «Если у бесчисленного количества предметов есть творец, то у творца тем более должен быть творец, и, рассуждая так по аналогии, доходишь до бесконечности. Если бог создал все предметы, обязательно должен быть и тот, кто создал его. Тот в свою очередь был создан кем-то другим, и ясно, что получается то, о чем древняя индийская логика говорит: «Допускается бесчисленное количество ошибок». Рассуждая подобным образом, приходишь к выводу, что нет бога, который бы знал себя» (Ушэнь лунь). Другими словами, если применять в отношении религиозного теизма суждение по аналогии, неизбежно впадаешь в ошибку, связанную с формальной логикой.

Чжан Бинлинь ошибочно принимал Канта за философа-материалиста и в то же время считал, что агностицизм Канта оставляет место для учений о существовании бога, а поэтому критиковал его. Он пишет: «Вот насколько беспочвенны учения, признающие существование бога, что даже такая величина, как Кант, говорил, что вопрос о бытии и небытии бога выходит за пределы познания. Поэтому нельзя считать, что бог существует, но и нельзя отрицать существование бога, и это, можно сказать, одна из немногих ошибок на тысячу его правильных суждений» (Ушэнь лунь). Другими словами, агностицизм Канта в отношении бытия или небытия бога — серьезная ошибка его философской системы.

Идя еще дальше, Чжан Бинлинь пишет: «Предметы ощущаются пятью органами чувств, а существование Я подтверждается изнутри», но «Верховного императора» нельзя ощутить с помощью органов чувств, и его существование нельзя доказать с помощью рационального знания, прибегая к понятиям, суждениям и аналогиям. Из этого следует, что «Верховный император» — придуманное людьми понятие, которому не должно быть места. Чжан Бинлинь говорит: «Придумали для него имя, которое представляет лишь тень от не имеющего тела» (Ушэнь лунь).

Чжан Бинлинь критиковал также и пантеизм. Он писал: «В новое время Спиноза создал учение пантеизма, считая, что все предметы обладают сущностью, а сущность — это бог... Вне мира нет другого бога, и вне бога нет мира», т. е. это то же самое, что и «не выдвигать одного бога, а признавать, что бог присутствует во всех предметах». Чжан Бинлинь понимал, что подобный пантеизм фактически есть одна из разновидностей атеизма, и говорил: «Название “бог” употребляется для прикрытия отсутствия бога»,— но, считая, что это не исчерпывает вопрос до конца, писал: «Если говорить о множестве духов, то не нужно название “бог”» (Ушэнь лунь), т. е. в названии «бог» нет никакой необходимости.

Критика теизма вовсе не означала, что Чжан Бинлинь в корне отвергал теизм. Критикуя христианство, он не отрицал все религии, а хотел создать новую религию. Он писал: «Достоинства и недостатки, сильные и слабые стороны религии не укладываются в прежние представления. Необходимо, чтобы, во-первых, религия

не нарушала истины, а во-вторых, была полезна для моральных представлений народа, и это является мерилом для ее оценки» (Цзяньли цзунцзяо лунь, О создании религии). Среди религий, обладающих достоинствами и недостатками, сильными и слабыми сторонами, может существовать одна хорошая религия, основными принципами которой являются «ненарушение истины» и «польза, которую она приносит для высоконравственных представлений народа». Говоря о религии, «не нарушающей истины», Чжан Бинлинь имеет в виду религию, не признающую какой-либо конкретный предмет за бога и не признающую, что над миром есть бог, распоряжающийся всем сущим. Он пишет: «Держаться за одного и считать его богом — значит совершать ошибки, количество которых не перечесть, а выдавать этого бога за распоряжающегося всеми существами в мире означает, что под всем сущим имеются в виду только понятия человека» (Цзяньли цзюнцзяо лунь). Чжан Бинлинь считал, что такая религия нарушает истину.

Как же создать религию, которая не нарушала бы истины? Чжан Бинлинь пишет: «При создании религии в нынешнее время главным должно быть самосознание», т. е. главной следует считать буддийскую секту Вэйши-цзун (секту сознания). Когда Чжан Бинлинь анализирует «три основы» существовавших в его время религий и философских учений, он ни одним словом не порицает секту сознания, а говорит только, что основа ее учения близка к учению, признающему реальностью только познающий субъект, потому что он считал учение секты сознания лучшей религией.

Чжан Бинлинь считал, что «учения, признающие бога за абсолютную личность», «учения, признающие материю», и «учения, признающие реальностью только познающий субъект», «являются галлюцинацией и иллюзией», и только «сердце и сознание» истинны. «Всё — только сердце», «всё — только сознание». Он пишет: «Это сознание истинно, это Я — иллюзия. Держаться за иллюзию и считать ее сущностью — вот первый поставленный вверх ногами взгляд». «Это сердце истинно, эта материя — иллюзия. Держаться за иллюзию и считать ее сущностью — вот второй поставленный вверх ногами взгляд». «Это сердце истинно, этот бог — иллюзия. Держаться за иллюзию и считать ее сущностью — вот третий поставленный вверх ногами взгляд». Короче говоря, Чжан Бинлинь признавал истинность сознания и сердца. Он пишет: «Вселенная не существует на самом деле, она существует, когда ее создают в мыслях; если будут уничтожены мысли всех, кто будет знать о существовании Вселенной?» (Цзяньли цзунцзяо лунь).

Чжан Бинлинь полагал, что только религия, в центре которой стоит Я, может способствовать повышению морали народа. Говоря о принципах, следуя которым он хочет создать свою религию, Чжан Бинлинь ссылается на субъективно-идеалистическую философию Фихте. Он пишет: «Фихте говорит, что, если подходить с точки зрения закона единства, Я — это только Я, но, если подходить с точки зрения закона противоречий, если Я называть Я, в

этом случае То — это То, и То, что называю Тем, это его Я. Исходя из закона достаточного основания, нет Того, что называется Тем, есть только Я. Эта мысль продиктована желанием освободить все живые существа от суетного существования, она не цепляется за Я, вытекающее из закона единства, и не рвет с Я, исходя из закона достаточного основания» (Цзяньли цзунцзяо лунь). Другими словами, все живые существа рассматриваются как большое Я и в этом большом Я, являющемся Тем, превращаются в Я. Как известно, Фихте подразумевает под Я единственно подлинно существующее «самосознание». Таким образом, Чжан Бинлинь смешивает «только сознание» и «самосознание» и, соединяя учение буддийской школы *дхармалакшана* о сознании с учением о «самосознании», создает свое субъективно-идеалистическое учение.

Чжан Бинлинь считал, что философские взгляды «новой религии» полностью совпадают с традиционными нормами морали в Китае. Он писал: «Что касается причин, почему в Китае поддерживались древние моральные нормы, то возможно, что до Конфуция имелись учения, говорящие об уважении к Небу и почитании душ умерших» (хотя Мо-цзы жил позже Конфуция, он придерживался древних моральных норм.— *Прим. Чжан Бинлиня*). После Конфуция конфуцианство, даосизм, номинализм и легизм претерпели многочисленные изменения, но если говорить об основе этих изменений, то она может быть выражена в одной фразе: они «полагались на себя, не полагаясь на других» (Да течжэн). «Полагались на себя, не полагаясь на других» как раз и означает «самоуважение к собственному сердцу, непринятие душ умерших и духов за правителей страны». Процветавшая в Китае в свое время секта сознания и особенно секта Чань получили развитие из-за того, что руководствовались тезисом «самоуважать собственное сердце, не поддерживать души умерших и духов», т. е. «полагаться на себя, не полагаясь на других». Этот тезис они «соединили с китайской психологией».

Почему же Чжан Бинлинь уделял больше внимания пропаганде учения буддийской школы *дхармалакшана* о сознании, а не учению секты Чань? В этой связи он говорит: «Возможно, учение школы *дхармалакшана* во многом неэффективно, а учение секты Чань упрощено ею самой, но положение, требующее самоуважения к собственному сердцу и не полагаться на других, может быть использовано в трудные и опасные времена, и оно пригодно для обеих школ. В период династии Мин ученые, обладавшие силой воли и кристальной честностью, не смогли тщательно изучить буддийские каноны и брали из них только отдельные цитаты и простые рассуждения, но разве этого не могут делать живущие ныне? Я почитаю только учение школы *дхармалакшана*, так как считаю, что наука в новое время постепенно начинает раскрывать подлинную суть явлений, основываясь на фактах. Изучающие конфуцианство в анализе текстов и установлении истины далеко ушли от того, чего достигли минские конфуцианцы, ибо в прошлом существовали

лишь зачатки науки, и исследования, затрачиваемые на ее изучение, становятся все более тонкими. Поэтому учение школы *дхармалакшана*, существовавшее при династии Мин, не подходит для нового времени, но весьма соответствует тенденции развития науки» (Да течжэн). Здесь Чжан Бинлинь смешивает учение, связанное с изучением классических текстов, написанных древними письменами, с учением школы *дхармалакшана* и учение школы *дхармалакшана* — с научными взглядами нового времени, что, несомненно, ошибочно. В то же время он поясняет, что превозносимое им учение школы *дхармалакшана* и так любимые им древние классические тексты, как и историко-филологические изыскания по древним текстам, связаны между собой. Это показывает, что цинское конфуцианство и учение школы *дхармалакшана* занимают чрезвычайно важное место в системе идеологических взглядов Чжан Бинлиня.

Не означает ли подчеркивание значения тезисов «опора на себя» и «уважение к сердцу» уклон в сторону субъективного начала, т. е. Я? Чжан Бинлинь поясняет: «Если говорить о недостатках, возможно, склоняешься к представлению, что Я есть реальность. Однако представление, что Я есть реальность, означает уверенность в своих силах, а не заботу только о себе и выражает только самоуважение. Это понятие близко к понятию сверхчеловека Ницше (нельзя принимать учение Ницше об аристократии.— *Прим. Чжан Бинлиня*)». Чжан Бинлинь считал, что распространение подобной морали отвечает интересам будущего Китая, способствует поднятию «духа гордости», выгодно для «подъема» мысли. Он писал: «Нужно устранить положение, когда никому нет дела до жизни и смерти других, когда простой народ в холщовых одеждах и соломенных туфлях действует самостоятельно в одиночку, добиться, чтобы наверху не было политических партий, осуществляющих грубое управление, внизу поднять дух гордости у робких, и, если выставить такое знамя, надеюсь, оно принесет пользу будущему Китаю» (Да течжэн).

Чжан Бинлинь сводит традиционную моральную культуру Китая к положениям «полагаться на себя, не полагаясь на других» и «самоуважение к собственному сердцу». С философской точки зрения это означает, что он фактически рассматривал субъективный идеализм, начиная от Конфуция до Мэн-цзы, как традицию китайской моральной культуры. Здесь Чжан Бинлинь не только обобщает древнее конфуцианство, даосизм, номинализм и легизм, относя их к субъективно-идеалистическим учениям, но и, основываясь на этой точке зрения, критически воспринимает субъективный идеализм буддийской школы сознания, а также западную буржуазную субъективно-идеалистическую философию (особенно философию Фихте и Шопенгауэра) и, сплавив их в одной печи, создает свою идеалистическую систему, отличительной особенностью которой является положение «самоуважение к собственному сердцу».

Переход Чжан Бинлиня от материализма к идеализму имеет глубокие идеологические корни. С 1906 г., после выхода из тюрьмы и отъезда в Японию, он ознакомился с большим количеством идеалистических философских сочинений, созданных представителями западной буржуазии, и насильно притянул их к старой китайской науке и буддийскому учению. Хотя Чжан Бинлинь критиковал христианство и ставил на первый план учение буддийской школы сознания, он все же стремился создать «новую религию». В 40-х годах XIX в. известный немецкий философ Фейербах пытался создать новую религию любви и поставить ее на службу буржуазной революции в Германии, а в начале XX в. Чжан Бинлинь пытался создать в Китае «новую религию», чтобы подготовить теоретическую базу для буржуазной революции в Китае. В этом между ними большое сходство. «В конце династии Цин среди занимающихся так называемой новой наукой почти не было никого, кто бы не был связан с учением буддизма» (Лян Цичао, Циндай сюэшу гайлунь), и возникновение подобного исторического явления было отнюдь не случайным.

В свое время Чжан Бинлинь учил, что ради революции необходимо смело бороться, иметь «дух гордости» и решимость умереть за революцию. Однако он так и не нашел подлинный источник духовных сил, а принимал субъективный идеализм и религиозные чувства за движущие силы, способствующие подъему революционного духа, пытался «высокими мечтами» о «новой религии» восполнить недостаток реальных сил, все более молил бога помочь в духовной революции и не искал их в самой материалистической революции. Такое положение отражало слабость и непоследовательность китайской буржуазии в области философии.

7. МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКИЙ МОНИЗМ СУНЬ ЯТСЕНА

Сунь Ятсен (1866—1925), по имени Вэнь, по прозвищу Исянь (Ятсен) и псевдониму Чжуншань, родился в уезде Сяншань (ныне уезд Чжуншань) в провинции Гуандун.

Сунь Ятсен — великий зачинатель демократической революции в Китае, выдающийся представитель тех, кто до рождения Коммунистической партии Китая занимался поисками истины на Западе. В отроческие годы под влиянием тайпинской революции поставил своей целью спасти государство и народ. В юности получил систематическое образование, изучая западные буржуазные гуманитарные науки. Окончил колледж Яли в Гонконге и какое-то время работал врачом. Много раз ездил учиться в различные государства Европы, Америки и в Японию. Уделял много времени изучению политики, экономики, культуре, науке и философии в капиталистических государствах нового времени, прилагал много усилий для перестройки старого полуколониального полуфеодального Китая. Рано, еще в период изучения западной медицины, приступил к революционной дея-

тельности. В своих воспоминаниях он пишет: «Начиная с поражения во франко-китайской войне 1884—1885 годов» ... «у меня появились планы вступить в общество, используя искусство врача». Он отдавал все силы выступлениям за революцию. «Все, о чем бы я ни рассуждал, было связано с революцией, все, что меня беспокоило, было связано с мыслями о революции, все, что я изучал, было связано с вопросами революции»[1].

В 1894 году после поражения в японско-китайской войне 1894—1895 годов в обстановке, когда «полностью обнажилась гнилость цинского двора, а умы людей кипели от негодования», Сунь Ятсен подал Ли Хунчжану доклад с «изложением современной обстановки», в котором требовал политических реформ, а в 1895 году создал «Союз возрождения Китая» *(Синчжунхуэй)* и, выдвинув революционный лозунг «изгнать презренных варваров, восстановить Китай», поднял первое вооруженное восстание в провинции Гуандун. С этих пор, вступив на революционный путь, Сунь Ятсен неоднократно поднимал вооруженные восстания, направленные на «свержение цинского двора и создание республики». После поражения восстания Сунь Ятсен, «обрезав волосы и переменив одежду», бежал, спасаясь от опасности, за границу, скитался по различным государствам Европы и Америки и, находясь «в трудных, бедственных» условиях, посещал разные места ради революции.

В 1900 году под влиянием боксерского восстания и возбужденный вооруженным нападением, совершенным объединенными войсками восьми держав, Сунь Ятсен устанавливает связи с тайными обществами в провинции Гуандун и снова поднимает вооруженное восстание в Хуйчжоу. Восстание снова терпит поражение, но Сунь Ятсен по-прежнему не сворачивает с избранного пути, несмотря на сотни препятствий, продолжает революцию. В это время реформаторы, возглавляемые Кан Ювэем и Лян Цичао, превратились в препятствие, которое было необходимо устранить для развития революционной ситуации, поэтому, подняв знамя революционно-демократической группировки, Сунь Ятсен вступает в ожесточенную борьбу с ними. Он пишет: «Революция и защита императора несовместимы и не могут существовать одновременно», «нужно размежеваться, чтобы не было смешения. Мы за революцию и не говорим о защите императора, они защищают императора, к чему им говорить о революции?» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 1).

В 1905 году Сунь Ятсен создает в Японии «Союзную лигу» *(Тунмэнхуэй)* и продолжает вести решительную борьбу с реформаторами. Одновременно он выдвигает три великих принципа: «национализм», «народовластие», «народное благосостояние» — и дает их систематическое изложение. Он пишет: «Цель

---

[1] Сунь Чжун шань сюаньцзи. Избранные сочинения Сунь Ятсена, т. 1.

нашей революции найти для Китая счастье, поэтому мы не хотим абсолютизма маньчжурского меньшинства и добиваемся национальной революции; мы не хотим самодержавия одного человека, поэтому добиваемся политической революции; мы не хотим диктатуры меньшинства богачей, поэтому добиваемся социальной революции. Если из трех поставленных целей нам не удастся добиться осуществления хотя бы одной — это не будет отвечать нашим основным намерениям» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 1).

После 1906 года Сунь Ятсен несколько раз поднимал вооруженные восстания, которые, хотя и наносили удары по господству цинской династии, заканчивались неудачами и поражениями. Тем не менее Сунь Ятсен «чем больше терпел неудач, тем больше воодушевлялся, действовал с все большей настойчивостью и энергией», никогда не падая духом. Он пишет: «Почему, терпя неудачи, я все больше воодушевлялся, объясняется только тем, что я хотел иметь то, что возбудило бы умершие чувства людей, воскресило бы исчерпанный почти до конца национальный дух, чтобы были поднимающиеся за мной, что дало бы возможность довести до конца начатое дело» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 1). Воодушевляемый его несгибаемым революционным духом, в конце концов 10 октября 1911 года руководимый им народ добился победы в ходе Учанского восстания, опрокинул династию Цин, положил конец феодальному абсолютизму, продолжавшемуся в истории Китая две тысячи лет, и создал Китайскую республику. В 1912 году первого января Сунь Ятсен вступил в Нанкине на пост временного президента.

Хотя синьхайская революция свергла монархический строй, установленный династией Цин, и привела к созданию республики, власть в стране была захвачена северными милитаристами во главе с Юань Шикаем. В 1915 году Юань Шикай приступает к энергичным действиям, направленным на реставрацию монархического строя, а в 1917 году Чжан Сюнь поддержал реставрацию на престоле последнего императора династии Цин, Пу-и. На какой-то период оживились реакционные силы, а внутри буржуазно-демократической группировки возник полный организационный и идеологический разброд. Хотя в это время дух революционной борьбы в Сунь Ятсене не ослаб, он оказался в чрезвычайно трудном положении. «Находясь в безнадежном положении, Сунь Ятсен встретился с Октябрьской революцией и Коммунистической партией Китая» (Избранные сочинения Мао Цзэдуна, однотомное издание) и обрел новые надежды на спасение государства и народа.

В 1922 году было принято предложение Коммунистической партии Китая о создании единого демократического фронта, а в 1924 году созван первый Всекитайский съезд представителей партии гоминьдан, на котором была объявлена «деклара-

ция», провозглашавшая союз с Россией, союз с коммунистической партией, поддержку рабочих и крестьян, дано новое объяснение трем народным принципам, в результате чего три старых народных принципа были изменены на три новых народных принципа. Это явилось новым выдающимся вкладом Сунь Ятсена в китайскую революцию.

В. И. Ленин давал Сунь Ятсену очень высокую оценку. «Напрашивается само собой сравнение временного президента республики в диком, мертвом, азиатском Китае и разных президентов республик в Европе и Америке, в странах передовой культуры. *Тамошние* президенты республик — сплошь дельцы, агенты или куклы в руках буржуазии...

Здешний, азиатский, временный президент республики — революционный демократ, полный благородства и героизма...»[1]

Всю жизнь, от начала и до конца, Сунь Ятсен был одним из великих деятелей мирового развития и руководил революцией в Китае, исходя из насущных интересов народа. Он не боялся трудностей, его не могли сломить неудачи. Как говорит Мао Цзэдун: «Он отдавал все сердце и все помыслы делу преобразования Китая и всю жизнь тратил на это все силы. Действительно, он не жалел сил на благо родины и успокоился только после смерти»[2]. В то же время у Сунь Ятсена были недостатки, которые следует объяснять существовавшими историческими условиями.

Главные работы Сунь Ятсена собраны в двух томах «Сунь Чжуншань сюаньцзи» (Избранные сочинения Сунь Ятсена), а во входящей в них главе «Сунь Вэнь сюэшо» (Учение Сунь Вэня) в концентрированном виде излагаются его философские взгляды.

7.1. МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД НА ЭВОЛЮЦИЮ ПРИРОДЫ

То, что Сунь Ятсен «оставил нам в области политической идеологии много полезного», неотделимо от его философских взглядов, поэтому его учение нуждается в серьезном анализе и обобщениях с философских позиций.

В процессе изучения западных естественных наук Сунь Ятсен особенно уделял внимание изучению эволюционного учения. Он пишет: «Начиная с древности вплоть до настоящего времени, было много умных, знающих ученых, которые хотели понять, откуда произошли и образовались небо, земля и все предметы, но так и не смогли открыть этого закона... После того как вышла в свет книга Дарвина, учение об эволюции сразу же выбралось на широкий простор и засияло ярким

---

[1] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 21, с. 401—402.
[2] Мао Цзедун сюаньцзи, т. 5. Пекин, 1977, с. 312.

светом, тут же изменив идеологию во всем мире. С этих пор различные науки стали опираться на учение об эволюции. Эволюция — это путь природы, а борьба за существование и естественный отбор, в ходе которых приспосабливающиеся выживают, а неприспосабливающиеся отсеиваются,— главный принцип в эволюции видов» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 1). Выражение «оно тут же изменило идеологию во всем мире» говорит о том, что появление эволюционного учения Дарвина вызвало не только огромные изменения в естественных науках, но и нанесло мощный удар по идеалистическим и метафизическим взглядам на природу. В результате «различные науки стали опираться на учение об эволюции», из чего видно, насколько глубоко и широко было влияние новой теории. Сунь Ятсен пишет: «Отсюда понятно, что все предметы в мире образовались путем эволюции» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 1). Он считал, что теория эволюции — целостный взгляд на природу, а не ограничивается только миром живых существ. С этих пор все при наблюдениях за предметами, объяснениях предметов, вплоть до объяснения самого человека, стали пользоваться эволюционной теорией.

Используя взгляды эволюционного учения и опираясь на свои глубокие знания в области естественных наук, Сунь Ятсен выдвигает теорию о трех периодах эволюции мира. Он пишет: «Первым был период эволюции материи, вторым — период эволюции видов, третьим — период эволюции человечества» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 1). Здесь, используя эволюционное учение, он излагает ряд важных вопросов, связанных с происхождением Земли, эволюции видов, происхождением и развитием человека.

Первый период эволюции мира касается вопросов, связанных с происхождением Земли. Сунь Ятсен пишет: «В изначальный период великий предел (так он переводит западное слово «эфир») пришел в движение и породил электороны, электороны сгустились и образовали основные элементы, основные элементы соединились и образовали материю, материя собралась и образовала земной шар. Вот первый период эволюции мира. Ныне большинство небесных тел в великой пустоте все еще находится в периоде этой эволюции и происходящая эволюция материи ведет к образованию земных шаров. В течение какого времени происходила эволюция нашего земного шара, закончившаяся его образованием, неизвестно. От образования земного шара до настоящего времени, по подсчетам ученых, произведенных на основании изменений геологических пластов, прошло двадцать миллионов лет» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 1).

«Великий предел» — важная категория, с помощью которой древняя китайская философия объясняла происхождение Вселенной. Смысл «великого предела», о котором говорит Сунь Ятсен, предельно ясен, он переводит так западное слово «эфир». В XIX столетии западные естественные науки определяли эфир

как самые первоначальные материальные частицы или среду Вселенной. Таким образом, Сунь Ятсен считал, что «эфир» — источник происхождения всех предметов во Вселенной. Движение эфира породило электроны, электроны, сгустившись, образовали различные химические элементы, от соединения химических элементов произошли различные материальные тела, а в результате скопления различных материальных тел образовался земной шар. Происхождение и образование земного шара есть исторический процесс эволюции, причем Сунь Ятсен отмечает, что различные небесные тела до настоящего времени еще не завершили этот процесс эволюции. В дальнейшем, объясняя происхождение земного шара, Сунь Ятсен писал, что первоначальной формой эфира был материальный газ.

В связи с этим он пишет: «Если говорить с точки зрения эволюционной философии, земной шар первоначально представлял газообразное тело, соединенное в одно целое вместе с солнцем. Первоначально солнце и другие газообразные тела находились в пустом пространстве, образуя туманности. Когда солнце начало сжиматься, оно разделилось на множество газообразных тел, которые по прошествии длительного времени превратились в жидкие тела, а затем жидкие тела сгустились, превратившись в камень. Возраст наиболее древнего камня насчитывает несколько десятков миллионов лет. В настоящее время камень, возраст которого геологами установлен с достаточным основанием и точностью, определяется более чем в 20 миллионов лет. Отсюда они подсчитали, что от превращения газообразного тела в жидкое должно было пройти несколько десятков миллионов лет, а от превращения жидкого тела в твердое тело камня потребовалось еще несколько десятков миллионов лет» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 2).

Объясняя происхождение Вселенной, Сунь Ятсен, несомненно, принимает гипотезы Канта и Лапласа о туманностях и считает, что все небесные тела в Солнечной системе образовались по законам механики из рассеянного в воздушном пространстве материального вещества (из первоначальной туманности, состоящей из газообразных тел и пыли). Если говорить о научном уровне этой гипотезы в настоящее время, то она по-прежнему имеет под собой достаточные научные обоснования. Межзвездное пространство заполнено бесчисленным количеством материальных тел, среди которых есть огромные газообразные облака и твердые материальные мельчайшие частицы, которые определенным образом сгущаются и образуют постоянные звезды и планеты. Как видим, объясняя происхождение Вселенной, Сунь Ятсен придерживался взглядов древнего материализма о «великом пределе» и частицах, но основывался главным образом на данных современных естественных наук и учении об эволюции, в результате чего его философия намного выше уровня примитивного материализма в Китае в древности.

Второй период эволюции мира касается вопросов, связанных с эволюцией видов. Сунь Ятсен пишет: «Второй период эволюции видов охватывает время от рождения биоэлементов до появления человека, и суть его составляет переход от крошечного к заметному, от простого к сложному. На основании принципов борьбы за существование и естественного отбора, в ходе которых сильные многократно побеждали, а слабые терпели поражение, происходил отбор наиболее приспособленных к существованию, старое заменялось новым и по прошествии многих миллионов лет появился человек» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 1). Под «биоэлементами» Сунь Ятсен имеет в виду клетки. Он говорит: «Согласно последним данным, полученным учеными, человек, животные и растения образовались из биологических атомов. Биологические атомы большинство ученых называют клетками, но я специально придумал для них название «биоэлементы», чтобы показать, что они являются началом всех живых существ» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 1).

Здесь Сунь Ятсен, используя достижения западных естественных наук о клеточном строении животных и растений, считает, что все органические тела состоят из клеток, и принимает клетки органических тел за обособленные частицы. Все многоклеточные органические тела появляются и развиваются благодаря размножению и делению этих обособленных единиц-клеток. В связи с этим Сунь Ятсен рассматривает клетки как «начало живых существ» и называет их биоэлементами, намекая, что происхождение жизни связано с первоначальной единичной клеткой. Это — основной показатель второго периода эволюции мира природы.

Третий период эволюции мира, о котором говорит Сунь Ятсен, включает все процессы, начиная от деления клеток до появления видов и эволюцию видов вплоть до появления человека. В это время все совершается по законам «борьбы за существование и естественного отбора» и продолжается десятки миллионов лет, выражаясь в переходе «от крошечного к заметному, от простого к сложному». Отношения между клетками и телом человека, по мнению Сунь Ятсена, органически связаны между собой. Он пишет: «Биоэлементы живут в зависимости от тела человека, подобно тому как человек живет в зависимости от земного шара... Для жизни человека прежде всего нужны тепло и пища, но это же нужно и биоэлементам» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 1). Если пищи достаточно, тело человека крепко, а если недостаточно, оно быстро чахнет от голода. Как утверждает современное учение о клетках, в каждой вновь возникшей клетке содержится большое количество могущей быть использованной пищи, запасы которой значительно превосходят количество, необходимое клетке в борьбе за существование, и для поддержания жизни необходимо непрекращающееся снабжение энергией клеток. Эт

взгляды полностью совпадают с высказываниями Сунь Ятсена.

Исходя из учения о клетках и принципов эволюционного учения, Сунь Ятсен объясняет происхождение жизни и человека. Человек создан не богом, а появился в результате длительной эволюции животных. Он пишет: «Поэтому, говоря о происхождении земного шара, можно дойти до понимания происхождения человека... В связи с этим философы говорят, что человек произошел в результате эволюции животных, а не был сотворен внезапно. В продолжении двухсот тысяч лет человек и все живые существа в результате постепенного развития образовали современный мир» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 1). Он считал также, что эволюция человека и эволюция видов происходят по разным принципам. «Распространять принципы эволюции видов на эволюцию человека — это значит не знать, что для человека это уже пройденный этап и что достигнутая в настоящее время ступень эволюции человека выше принципов эволюции видов» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 1). Это означает, что нельзя принципы «борьбы за существование и естественного отбора» переносить на человеческое общество.

Сунь Ятсен полагал, что идеология и мораль человека — это не нечто абстрактное и отвлеченное. Он сознавал, что человеческому обществу в отличие от мира природы присущи другие особенности развития и для него характерны только ему присущие законы эволюции. Эти взгляды сыграли положительную роль для критики социал-дарвинизма. Однако и сам Сунь Ятсен в силу своей классовой ограниченности, объясняя развитие человеческого общества, не смог вырваться за пределы учения об эволюции других живых существ.

Ограниченность взглядов Сунь Ятсена на эволюцию природы выражена главным образом в его учении о клетках. Он не только утверждал, что самые странные формы животных и растений и удивительное строение человеческого тела созданы из клеток, но и считал, что ум человека тоже берет начало в клетках. Почему? Сунь Ятсен пишет: «Что такое биоэлементы? Отвечаю, они как предмет совершенны, крохотны, чудесны, изумительны, невообразимы! Насколько далеко позволяет заглянуть современная наука, биоэлементы являются предметами, они обладают сознанием и умом, совершают сознательные действия, имеют собственное мнение и могут составлять планы» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 1).

Сунь Ятсен считал, что строение клеток, открытых цитологией, «совершенно и крохотно», их восприимчивость к внешнему раздражению «чудесна и изумительна», проявляемые клетками избирательные способности в процессе смены старого новым вызывают изумление и «невообразимы». Отсюда он делает вывод, что клетки обладают «сознанием и умом», могут иметь «собственное мнение и составлять планы». Все эти явления он связывает с высказываниями Мэн-цзы о «хорошем знании и хорошем умении», поэтому скатывается в болото идеализма. Кроме того, Сунь

Ятсен использовал теорию французского биолога Карреля о том, что «клетки обладают сознанием», а это показывает, что при использовании западной цитологии и эволюционного учения он принимал также и некоторые ненаучные теории, а поэтому в его рассуждениях неизбежно проявляется определенная историческая ограниченность. В то же время, хотя при объяснении происхождения небесных тел, эволюции видов и происхождения человека, Сунь Ятсен прибегает к некоторым недостаточно научно обоснованным положениям, тем не менее главным направлением для него остается материалистический взгляд на эволюцию природы. Он не говорит и о том, что в мире существует еще какая-то духовная сущность, а это свидетельствует о том, что его учение не было дуалистическим или идеалистическим.

7.2. МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД НА ЗНАНИЕ И ДЕЙСТВИЕ

В 1918 году, обобщив уроки революционного опыта в применении революционно-демократических принципов, Сунь Ятсен написал работу «Синьли цзяньшэ» (Психологическое строительство), в которой систематически излагает материалистические взгляды на знание и действие.

После синьхайской революции ее плодами воспользовался узурпировавший власть разбойник Юань Шикай, да и в самой буржуазно-революционной группировке вскоре произошел раскол. Сунь Ятсен пишет: «Нежданно-негаданно, когда революция только что совершилась, среди членов партии возникли разногласия и стали поговаривать, что выдвинутые мною идеалы слишком высоки и что они не подходят для Китая. Общественное мнение способно расплавить металл, поэтому на какое-то время эти взгляды вошли в моду, а все мои единомышленники были сбиты с толку» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 1, с. 104). Почему же у некоторых членов партии появились подобные «колебания»? Потому, что, как отмечает сам Сунь Ятсен, эти люди «не имеют твердой веры и недостаточно активно осуществляют «цели революции» и что... к расслаблению воли привели главным образом ошибки в мышлении». Под «ошибками в мышлении» имеется в виду то, что «они» стали рабами положения «знать не трудно, трудно только действовать».

Сунь Ятсен считал, что подобные взгляды, принимающие трудное за легкое и легкое за трудное, являются результатом отсутствия стремлений к подлинному знанию и его неуклонного проведения в жизнь. Поэтому Сунь Ятсен рассматривал положение «знать — легко, действовать — трудно» как «самого большого врага в своей жизни». Глубина и сила вреда, который вызывают подобные взгляды, превосходят даже вред, причинявшийся монархическим строем цинской династии. Он рассматривал их как идеологические причины «слабости и дряхлости Китая». Перед

лицом сильного врага эти взгляды было необходимо ниспровергнуть, поэтому Сунь Ятсен выдвигает положение «знать — трудно, действовать — легко», чтобы «разбить этого сильного психологического врага и вывести мышление соотечественников из состояния заблуждений». Борясь с наносящим вред положением «знать — не трудно, трудно — только действовать», Сунь Ятсен, основываясь на уроках многолетнего революционного опыта и опираясь на глубокие знания современных научных достижений, в систематическом виде излагает чрезвычайно важный для теории познания вопрос об отношении между знанием и действием, т. е. познанием и практикой.

Сунь Ятсен неоднократно совершенно определенно указывал: «Высший принцип во Вселенной и во всех случаях жизни тот, что сначала имеет место факт и только после него появляется высказывание, а не наоборот, сначала появляется высказывание и только после него возникает факт» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 2). Исходя из этой основной посылки материалистической теории познания, Сунь Ятсен использует в качестве примера «десять дел», а именно пищу, употребление денег, создание сочинений, возведение домов, постройку судов, создание городов, прорытие каналов, электричество, химию и эволюцию, чтобы разъяснить свое положение «действовать — легко, знать — трудно» и доказать, что источником любого подлинного знания является действие, что действие — это путь к достижению истинного знания. Возьмем, например, кулинарию и диетологию. Сначала человек занимался «приготовлением пищи», без чего нельзя провести и одного дня и что необходимо делать постоянно и каждый день, а затем уже появилось «учение о рациональном питании». Наука о деньгах и денежном обращении точно так же родилась потому, что вначале человек стал пользоваться деньгами и только после этого возникли науки, говорящие об использовании денег. Сунь Ятсен пишет: «С этой точки зрения без общего рассмотрения эволюции человеческой культуры и детального изучения происхождения богатства нельзя понять, почему стали употребляться деньги; без изучения наук, занимающихся вопросами экономики и тщательного изучения истории ремесла и торговли, банковской системы, последовательного изменения денежной системы, нельзя понять роль денег в современном мире» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 1). Точно так же обстоит дело и с архитектурой. «Неизвестно, сколько столетий человек строил дома для жилья, и только после этого появились науки по строительному делу» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 1).

Сунь Ятсен специально останавливается на развитии современной науки и техники, чтобы показать, как рождались науки, связанные с электричеством, химией и теорией эволюции. Он пишет: «Если посмотреть на использование электричества, то, когда человек не имел еще никаких представлений о науках, связанных с электричеством, он мог, используя магнитную иглу, делать

компас, указывающий в мореплавании путь на юг, а с развитием знаний, связанных с электричеством, основываясь на уже имевшихся знаниях, он создал бесчисленное количество удивительных электрических машин, которые употребляются во всех отраслях промышленности во всем мире» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 1). «В Китае имелось химическое производство, существовавшее в течение нескольких тысячелетий, но им пользовались, не зная законов его функционирования и даже не зная названий этих законов, и так на каждом шагу». Или: «Что касается Дарвина, то он, занимаясь практическими наблюдениями за животными, провел двадцать лет в напряженном труде и только после этого закончил свою книгу «Происхождение видов...», открыв в ней законы борьбы за существование и естественного отбора» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 1).

Высказывания Сунь Ятсена показывают не только то, что источник истинных знаний связан с действием, но и говорят, что «знание добывается через действие», а это — длительный и трудный путь. Он пишет: «Если говорить о приобретении знания жившими в древности, то вначале они тысячелетиями действовали и трудились и только после этого приобретали знание, требовалась самоотверженная творческая работа миллионов людей, многократное повторение действий, после чего достигалось знание. Последующие поколения получали знание от своих предшественников как бы в порядке вещей» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 1). Другими словами, в любом подлинном знании или научном достижении содержится «самоотверженная, творческая работа миллионов людей», но в конечном счете движущей силой знания является «действие», на которое «затрачивались тысячелетия», и научный опыт.

Сунь Ятсен излагает также вопрос о том, что следует считать истинным знанием. Он пишет: «Наука — это систематизированные знания, стройные знания. Истинные и специальные знания непременно приходят из науки, то что называют знанием, приобретенным без науки, в большинстве случаев не является истинным знанием» (Сунь Чжуншань сюаньцзи). Здесь он дает новое объяснение истинному знанию и особо подчеркивает, что истинное знание непременно получается от науки, а истоки науки — в практике и опыте.

Сунь Ятсен полагал, что начиная с XVII и XVIII столетий достижения естественных наук, в частности открытия великого учения Ньютона, получены в результате «наблюдений, опытов и изучения всех предметов и явлений». В связи с этим он уделял большое внимание критике таких знаний и взглядов, которые получены в прошлом без научной и практической базы. Он пишет: «В Китае постоянно можно слышать, что небо круглое, а земля квадратная, небо движется, а земля находится в покое. Такие представления и взгляды, существовавшие на протяжении тысячелетий, стали настолько привычными, что нет почти никого,

кто бы сказал, что они не верны. Однако если подойти к этому вопросу научно, если выяснить истину, оказывается, что здесь допускалась грубая ошибка» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 1).

Подобно тому как природа находится в процессе непрерывной эволюции, точно так же непрерывно эволюционирует и развивается сознание человека и научные знания, причем этому процессу нет конца. Сунь Ятсен пишет: «То, что в прошлом называли основными элементами и атомами, в настоящее время тоже отвергнуто. Причина в том, что после того, как открыли радий, узнали, что так называемые в прошлом основные элементы состоят из других элементов, а атомы состоят из других атомов и частиц. С этого времени для химии открылось новое поле деятельности» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 1). По поводу столь быстрого развития естественных наук в период с конца XIX и начала XX в. Сунь Ятсен взволнованно говорит, что «ничего подобного нельзя было увидеть и во сне». «Прогресс цивилизации в новое время ускоряется с каждым днем. За последнее столетие он превосходит то, что было достигнуто за последнее тысячелетие, а за последние десять лет сделано больше, чем за прошедшее столетие. Если так будет продолжаться, то период Великого спокойствия уже не за горами» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 1). Эти высказывания Сунь Ятсена свидетельствуют о его дальновидности и выдающейся, по его временам, эрудиции. Он остро воспринимал происходившее в его время развитие науки, быстро усваивая ее достижения.

Сунь Ятсен говорил также о взаимном влиянии, которое оказывают друг на друга различные естественные науки в своем развитии. «Успехи науки в новое время достигаются не одной какой-то ее отраслью. Необходим одновременный прогресс всех наук, взаимная помощь одной другой, и только в этом случае могут быть сделаны плодотворные открытия во всех науках. Наука об электричестве наиболее тесно связана с химией, если бы не было прогресса химии, трудно было бы рассчитывать на успехи в науке об электричестве. С другой стороны, открытия науки об электричестве сделали возможным прогресс химии» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 1).

Как показывают естественные науки нового времени, начиная с XIX в. происходило чрезвычайно быстрое развитие всех их отраслей. Если в начале XIX столетия наиболее бурно развивалась химия, то в конце этого же столетия столь же бурно развивалась физика. Открытие рентгеновских лучей (1895 г.), радиоактивности (1896 г.), электронов (1897 г.) и радия (1898 г.) в корне изменило взгляды на структуру материи и неделимость атома. Оказалось, что внутреннюю структуру атома можно разложить, а сложные химические элементы могут взаимно превращаться друг в друга. В первую очередь физика оказала глубокое влияние на химию. Влияние одних естественных наук на другие проявляется со всей очевидностью.

Учение Сунь Ятсена о знании и действии отчетливо показывает важное значение действия. «Если доказать, что знать не легко, а действовать не трудно, чтобы китайцы ничего не боялись и решительно действовали, в этом случае появилась бы полная возможность решить стоящие перед Китаем задачи» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 1). В связи с этим Сунь Ятсен настаивал на решительности в действиях, говоря: «Не зная, тоже можно действовать». Действовать, не обладая знаниями, не только предпосылка к приобретению знания, но и «ворота» эволюции человечества. Он считал, что прогресс человечества начинается с действия и при отсутствии знания. «Действовать, не обладая знанием,— это ворота, через которые необходимо пройти» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 1).

Учение, опыт, поиск и риск, по мнению Сунь Ятсена,— это «движущая пружина цивилизации». Он пишет: «Ученик учится, т. е. действует в области того, чего не знает, чтобы достигнуть возможности делать то, что он хочет; ученый проводит опыты, т. е. действует в области того, чего не знает, чтобы подтвердить то, что он знает; исследователь производит поиски, т. е. действует в области того, чего он не знает, чтобы обнаружить то, что он ищет; великие люди рискуют, т. е. действуют в области того, чего не знают, чтобы завершить великие дела» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 1). Основываясь на четырех приведенных положениях, Сунь Ятсен утверждает, что действие без знания «в отношении человечества ускоряет достижение богатства и могущества». «Оно необходимо, если человечество хочет существовать и развиваться». Совершенно ясно, что Сунь Ятсен рассматривал действие как необходимое предварительное условие для «существования и развития» человечества. Поэтому он в полный голос призывал к действиям даже при отсутствии знаний, говоря «не только потому, что это *могут* делать **все ради человечества, но и потому, что это** *должны* делать ради человечества», «стремящиеся к богатству и могуществу государства должны прилагать усилия и энергично действовать».

Из всего сказанного следует, что философские взгляды Сунь Ятсена на отношения знания и действия примыкают к той их разновидности, которая активно настаивает на включении практики в процесс познания. С его точки зрения, учения, говорящие о том, что «знать — легко, действовать — трудно» и «знание и действие соединены в одно», нарушают истину из-за того, что от них у человека «внезапно рождается чувство страха перед трудностями и он не решается действовать». Поэтому Сунь Ятсен пишет: «Учение Янмина (псевдоним Ван Шоужэня) «знание и действие соединены в одно» не соответствует практической науке». Это убедительное разоблачение и критика того вреда, который причиняли широко распространенные идеалистические взгляды на знание и действие, существовавшие в период длительного господства феодализма в Китае.

Говоря об отношениях между знанием и действием, Сунь Ят-

33—413

сен приходит к заключению: «Если можешь знать, непременно можешь и действовать». По его словам: «Вначале действуешь, не зная, затем, продолжая действовать, приобретаешь знания, а в конце, поскольку знание достигнуто, оно воплощается в действие» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 1). Хотя подобное утверждение и носит механистический характер, но в нем есть и рациональные элементы, в частности формула перехода от незнания к знанию: «действие — знание — действие». Сунь Ятсен считал, что истинное знание, основанное на действии, не заменяется действием, а «воплощается в действии». Он пишет: «Дела в Поднебесной страдают только от того, что не могут быть познаны, если же подходить к ним на основе научной логики, с целью добиться истинного знания, то для действия не будет никаких трудностей, и это уже неоднократно доказано на десятках примеров и не вызывает сомнений» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 1).

Какую пользу приносит истинное знание действию? Сунь Ятсен пишет: «Знание образует мысленный образ, мысленный образ рождает стройную систему, на основе системы разрабатывается план, согласно плану ведется работа, и в этом случае, как бы тонко ни было дело, как бы велика ни была работа, в считанные дни наступит радость свершения» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 1). Например, для создания беспроволочного телеграфа, постройки аэроплана, прокладки железной дороги, прорытия канала и т. д. требуется только, опираясь на «основные законы науки», «действовать согласно плану», и дело будет доведено до успешного конца, причем хорошие результаты будут получены при незначительной затрате сил.

Сунь Ятсен считал, что, если говорить о богатстве и могуществе государства и его строительстве, дело обстоит точно так же, необходимо, опираясь на науку, смело приступать к действиям, и это обеспечит успех. Америка, затратив более 140, и Япония — чуть более 50 лет, вышли в первый ряд наиболее богатых и могущественных государств в мире. Китай, если только он сможет, «придерживаясь основного направления эволюции мира, последовать имеющемуся примеру других государств, оценить положительные и отрицательные стороны, приобретения и неудачи в их развитии, зрело все обдумать и разработать соответствующие мероприятия», выработать планы осуществления революции и строительства, «не пройдет и десяти лет», как сможет превратиться в одно из богатых и сильных государств в мире. Здесь важно подчеркнуть, что философские взгляды Сунь Ятсена тесно соединены с его политическими взглядами. Он не только призывает смело добиваться научной истины, но и побуждает смело заниматься практикой, добиваться твердой веры в революцию в самозабвенной борьбе за нее.

В материалистических взглядах Сунь Ятсена на знание и действие есть рациональное содержание, но они несут на себе и печать исторической ограниченности. Например, подобно законам

человеческого познания, отношения между знанием и действием, знанием и практикой и присущие им закономерности существуют независимо от воли человека. Они не являются «легкими» в зависимости от того, что так считает человек, они не являются и «трудными» в зависимости от его мнения. Отсюда обобщение или объяснение чрезвычайно важного для теории познания нового времени вопроса об отношениях между знанием и действием или познанием и практикой, исходя из понятий «трудное» и «легкое», не научно.

Учение Сунь Ятсена о знании и действии преследовало цель теоретически доказать важный характер действия, разрешить вопросы, связанные с выдвинутой им основной целью революции, для чего требовалось изменить «исполнение приказов без усилий» на «исполнение приказов с приложением усилий». Это вовсе не означает, что для достижения своей цели он «трудные» действия выдавал за «легкие» или «легкие» действия за «трудные». Действиям или практике необходимо давать подлинно научное объяснение. Однако в теоретическом отношении Сунь Ятсен не поднялся до такого уровня. Он специально разъяснял значение учения для ученика, опыта для ученого, поиска для исследователя, риска для политика и в этом намного превзошел уровень некоторых философов эпохи феодализма, рассматривавших действие только как «личный поступок», но в то же время не оценил по достоинству значения классовой борьбы и практической деятельности народных масс. Это не какая-то небрежность, а выражение классовой ограниченности взглядов Сунь Ятсена на значение практики в процессе познания.

Учение Сунь Ятсена о знании и действии в определенной степени отражает его горести и радости, пережитые в поисках истины на Западе. Однако для научного объяснения смысла истинных знаний и познания совершенно недостаточно прибегать только к понятиям «трудное» и «легкое». Именно из-за того, что Сунь Ятсену не хватало необходимого научного объяснения понятия «знание», он односторонне преувеличивал роль психической или духовной деятельности человека. Сунь Ятсен пишет: «Если мое сердце верит, что действие может быть совершено, то даже такие трудные дела, как передвижка горы или засыпка моря, в конце концов могут быть осуществлены; если мое сердце не верит, что действие может быть совершено, то даже такие легкие дела, как повернуть ладонь или переломить веточку, никогда не закончатся успехом. Велика роль сердца! Ведь сердце — это основа всех дел» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 1).

Под влиянием подобных идеалистических взглядов Сунь Ятсен делил людей на три группы: «Первая — заранее знающие и заранее предчувствующие, которые делают открытия; вторая — поздно познающие и поздно предчувствующие, которые идут по пути подражания другим; третья — не знающие и не предчувствующие, которые с радостью пользуются достигнутыми свершениями» (Сунь

Чжуншань сюаньцзи, т. 1). «Заранее знающих и заранее предчувствующих» он выдавал за «изобретателей среди человечества» и таким образом переоценивал роль незначительного количества выдающихся личностей и недооценивал практическую деятельность народных масс, отдавая тем самым дань идеализму.

Раскрывая положение «знать — трудно, действовать — легко», Сунь Ятсен делит человеческие знания и действия на три периода. Первый — это период, когда действовали, не обладая знанием, второй — это период, когда за действием наступало знание, и третий — это период, когда за знанием наступало действие. Эта посылка механистически разрывает диалектическое единство между знанием и действием. В историческом процессе не было чистого «действия без обладания знанием», как не было и чистого «знания, за которым наступало действие». Знание и действие всегда находились в диалектической связи и развивались от низшей ступени к высшей, и так будет происходить до бесконечности. Однако Сунь Ятсен говорил: «Чем больше будет развиваться наука, тем дальше будут отдаляться друг от друга знание и действие отдельного человека. Не только для знающего исчезнет необходимость самому действовать, а для действующего исчезнет необходимость самому знать, когда каждому знанию соответствует свое действие, а если использовать в качестве примера экономическую науку, которая делится на специальные отрасли, появится разделение знаний и разделение действий» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 1). На определенной стадии исторического развития производство и существующее в нем разделение труда на умственный и физический неизбежно. Однако это разделение труда проявлялось все более ярко вслед за развитием науки и будет исчезать вслед «за развитием науки». Сунь Ятсен же жестко противопоставляет знание действию.

Ограниченность учения Сунь Ятсена о знании и действии может быть объяснена только существовавшими историческими условиями и его классовой ограниченностью. Основное направление и содержание его учения о знании и действии материалистичны и не страдают дуализмом. До появления марксизма и распространения марксистской философии в Китае Сунь Ятсен первым сознательно использовал взгляды на знание и действие для обобщения опыта демократической революции и поднял древнее учение о знании и действии на новую ступень.

7.3. ИДЕАЛИСТИЧЕСКАЯ СУЩНОСТЬ ИСТОРИЧЕСКОГО ПОДХОДА К ПРОБЛЕМЕ НАРОДНОГО БЛАГОСОСТОЯНИЯ

Взгляды Сунь Ятсена на историю развития общества непосредственно связаны с его политическими взглядами, и в них содержится немало ценных материалистических идей и элементов диалектики.

Сунь Ятсен считал, что эволюции и развитию истории человеческого общества присущи непреодолимые, неизбежные тенден-

ции и закономерности. Человеческое общество появилось не только в результате длительной эволюции мира природы, ему присущи специфические закономерности и тенденция к развитию и эволюции, выражающиеся в переходе от дикости к цивилизации и от цивилизации к науке. Он указывает: «Сила эволюции в мире не ограничивается только силой природы, она образуется от соединения силы природы и силы человека. Сила человека способна превзойти творения природы, о чем в народе говорят, что человек побеждает небо. Среди наиболее великих сил человека есть две, а именно политическая и экономическая силы. Эти две силы, по сравнению с силами природы, оказывают значительно большее влияние на процветание или упадок нации» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 2).

Это означает, что под эволюцией истории человечества имеется в виду главным образом эволюция человеческого общества в политической, экономической и культурной областях, а не только эволюция в мире природы. Степень и скорость политической, экономической и культурной эволюции в отдельных государствах может быть различна, и даже очень различна, могут возникать разнообразные, не одинаковые по своей значимости, вопросы, но, если говорить об эволюции человечества в целом, она всегда ведет к лучшему и все более ускоряется. Сунь Ятсен говорит: «Эволюция человечества, несомненно, продолжает дела и приумножает славу своих предшественников, все более изменяет обстановку, и тот, кто приходит позднее, занимает высшее место» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 1). Этой неизбежной эволюции человечества можно только следовать, ее нельзя задержать. Сунь Ятсен пишет: «Тенденция развития мира подобна течению Янцзы или Хуанхэ. Направление течения может быть часто извилистым, вода может течь или на север, или на юг, но в конце концов она всегда течет на восток, и, как бы там ни было, ее невозможно задержать» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 2).

Сунь Ятсен полагал, что в эволюции истории общества бывает развитие в форме «внезапного взлета». Демократическая революция — неизбежная тенденция эволюции истории. Он пишет: «Я считаю, что эволюция в Европе и в Америке проходила под тремя великими принципами — национализм, народовластие и народное благосостояние. С гибелью Рима расцвел принцип национализма, и различные государства в Европе стали независимыми. Они сами поставили во главе государств императоров, которые силой установили абсолютизм, но низшие не могли выносить выпавших на их долю страданий, поэтому появился принцип народовластия. В конце XVIII — начале XIX столетия абсолютизм рухнул и установился конституционный образ правления. Мир становился все более удивительным, знания людей все более возрастали, уровень материальной жизни все более повышался, за минувшее столетие произошло большее количество острых событий, чем за прошедшее тысячелетие, вслед за политическими проблемами по-

следовали экономические, поэтому пришел в движение и принцип народного благосостояния» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 1).

Другими словами, господство принципа национализма, принципа народовластия и принципа народного благосостояния характеризует три различных периода исторической эволюции, происходившей в западных государствах, причем принцип народного благосостояний представляет главное направление в эволюции мира в XX столетии. Отсюда Сунь Ятсен требует в соответствии с главным направлением эволюции в мире осуществления своих трех народных принципов. Он требует с воодушевлением добиваться могущества родины, спешно догонять ушедших вперед и занять как «поздно явившимся — высшее место». Для этого нужно последовательно осуществить демократическую революцию и создать демократическую республику.

Сунь Ятсен выступал против реформаторства Кан Ювэя, который, занимая позиции вульгарного эволюциониста, считал, что в обществе могут быть произведены лишь «постепенные реформы», в Китае сначала может быть установлен только конституционно-монархический режим и что нельзя сразу устанавливать демократическую республику. Кан Ювэй заявлял: «Все госудрства переходили от дикости к абсолютизму, от абсолютизма к конституционно-монархическому управлению и только от конституционно-монархического управления — к республике» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 1). Сунь Ятсен считал, что это ошибочное учение «противоречит универсальному закону эволюции, не знает подлинной цены цивилизации» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 1). В противовес этому вульгарному эволюционному учению Сунь Ятсен утверждает, что в эволюционном развитии истории общества бывают «стремительные скачки» и «стремительный прогресс». Он считал, что революции в Китае нет необходимости сначала устанавливать конституционно-монархическое управление, а затем демократическую республику. Если учесть опыт передовой цивилизации и «начать с реформ на самом верху», активно и стремительно двигаться вперед, можно будет не только догнать, но и перегнать Японию, Европу и Америку.

Сунь Ятсен пишет: «Китай располагает достаточными возможностями вырваться вперед не только по сравнению с Японией... За последние десять лет изменение мышления происходило с необыкновенной быстротой, и, судя по этим темпам, по прошествии десяти-двадцати лет будет не трудно понять западную цивилизацию и полностью овладеть ею, а может быть, и превзойти ее, что не является невозможным» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 1).

Сунь Ятсен не только в определенной степени подошел к диалектическому истолкованию отношений между эволюцией истории общества и революцией, но и в определенной степени вскрыл диалектические отношения между национальной революцией и революцией, ведущей к народовластию, политической революцией и социальной революцией.

Политическая революция, о которой говорит Сунь Ятсен,— это осуществление принципов национализма и народовластия, которые, как он считал, связаны между собой, и непримиримая борьба против господства феодального строя в Китае. Сунь Ятсен пишет: «Мы свергли маньчжурское правительство и этим самым совершили национальную революцию, а свергнув монархический строй, мы совершили политическую революцию, причем сделали это не в два этапа, а в один. Говорят, что результатом политической революции должно явиться создание конституционно-монархического строя, но такой политический строй означает, что монархом станет китаец и в этом случае опять нельзя обойтись без революции» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 1). Сунь Ятсен считал, что существовавшее в Китае в течение длительного времени бюрократическое господство феодального абсолютизма являлось основной причиной, доведшей Китай «до слабости и регресса». Для того чтобы окончательно избавиться от этого бедствия, необходимо бороться против монархических убеждений.

Социальная революция, о которой говорит Сунь Ятсен,— это осуществление принципа народного благосостояния и критика капиталистической системы. Он считал, что, хотя в некоторых капиталистических государствах Европы и Америки получило высокое развитие производство материальных благ, обнищание народа по сравнению с прошлым значительно возросло, появилось незначительное количество богачей и огромное количество бедняков. Сунь Ятсен пишет: «Цивилизация приносит и хорошие и плохие результаты. Необходимо брать хорошие и отказываться от плохих результатов. В различных государствах Европы и Америки хорошими результатами наслаждаются богачи, а плохие результаты выпали на долю бедняков. В общем, небольшое количество людей держит в своих руках счастье, принесенное цивилизацией, поэтому и образовался этот мир неравенства» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 1).

В связи с этим Сунь Ятсен выдвигает положение, согласно которому осуществление политической и социальной революции есть взаимосвязанный и единовременный процесс. Если после политической революции не будет проведена социальная революция, не будет осуществлено строительство, то «результаты политической революции выразятся только в замене старых чиновников новыми, которые ничем не помогут в улучшении основ управления государством и в осуществлении планов улучшения жизни народа, а это означает только замену одной тирании другой» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 1). «До тех пор пока строительство республики не будет завершено полностью, до тех пор не прекратятся страдания народа, а хорошее управление государством и счастье для народа никогда не будут достигнуты» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 1). Революция и строительство «должны двигаться вперед, помогая друг другу, подобно тому как у человека есть две ноги, а у птицы — два крыла» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 1).

Сунь Ятсен считал, что неизбежная тенденция эволюции человечества тесно связана с исторической ролью народных масс. Он пишет: «Следование основному направлению развития мира совпадает с потребностями масс». Вызываемые этой тенденцией «революция и реформы, основание и процветание государства обязательно будут осуществлены». Другими словами, следование основному направлению развития мира должно соответствовать потребностям и интересам народных масс и эти два требования составляют одно целое.

Сунь Ятсен близко принимал к сердцу и выражал сочувствие борьбе народных масс, признавая великую роль последних. В 1905 году он говорил: «Три великих принципа имеют корни в народе» — и изложил содержание своего принципа народного благосостояния. В 1924 году Сунь Ятсен писал: «В Китае от севера до юга, от открытых для торговли городов и провинциальных центров до бедных деревень и захолустных местечек — везде бедные крестьяне и изнемогающие от труда рабочие. Поскольку по характеру труда, имущественному положению и испытываемым страданиям они находятся почти в одинаковом состоянии, их требования об освобождении крайне настойчивы, а их желание бороться против империализма также очень сильно. Поэтому движение за гражданскую революцию обязательно должно опираться на участие в нем всех крестьян и рабочих, после чего будет достигнута решительная победа, в которой нет никаких сомнений» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 2). В 1925 году, перед смертью, Сунь Ятсен снова указывал, что накопленный за 40 лет опыт свидетельствует о «необходимости подъема народных масс» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 2).

В 1949 году Мао Цзэдун дал весьма высокую оценку основным взглядам Сунь Ятсена. «Мы накопили за 28 лет опыт и подобно Сунь Ятсену, который в предсмертном завещании говорил о «накопленном за 40 лет опыте», пришли к одинаковому заключению, а именно глубоко поняли, что при желании добиться победы необходимо поднимать народные массы, объединяться с имеющимися в мире нациями, которые относятся к нам как к равноправным, и вместе с ними вести борьбу» (Избранные сочинения Мао Цзэдуна, однотомное издание).

Говоря о роли выдающихся личностей в истории, Сунь Ятсен считал, что если они действуют «в соответствии с основным направлением развития мира и их действия совпадают с потребностями масс», то, несмотря на возможные временные неудачи, в дальнейшем они всегда добиваются успеха. Выдающиеся личности в истории не играют решающей роли. Например, оценивая роль Вашингтона и Наполеона в буржуазных революциях в Америке и Франции, Сунь Ятсен указывает: «Тенденция развития государства создается психологией масс, и, когда такая тенденция создана и начинает действовать, она ни в коем случае не может быть изменена деятельностью одного-двух человек, воспользовавшихся благоприятной обстановкой. Вашингтон и Наполеон не бы-

ли силой, приведшей в движение революции в Америке и Франции. После того как тринадцать американских штатов подняли восстание в борьбе против Англии, они пригласили Вашингтона в качестве руководителя. Во Франции, после того как там вспыхнула революция, выдвинули Наполеона, имевшего небольшой военный чин. Если бы поменять их местами, думается, что результат был бы тот же самый. Поэтому различные устремления Вашингтона и Наполеона зависели не от их мудрости, а от настроения народа, их государств» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 1). Это показывает, что Сунь Ятсен сознавал, что появление выдающейся личности связано с историческими тенденциями и поддержкой масс. Однако, говоря о роли народных масс и выдающейся личности, Сунь Ятсен преувеличивал роль последней.

Вершиной взглядов Сунь Ятсена на историю общества являлась его попытка создать в Китае идеальное государство, в котором не было бы противостояния между монархом и простым народом, не было бы противостояния между богатыми и бедными, а экономика и культура получили бы высокое развитие, что позволило бы ему осуществить свои демократические принципы. Сунь Ятсен открыто заявлял, что его «принцип народного благосостояния — это социализм, называемый также коммунизмом, т. е. принцип Великого Единения» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 2).

В 1905 году в обращении к читателям, опубликованном в первом номере газеты «Миньбао», Сунь Ятсен говорил: «Двадцатый век не может не стать эпохой господства принципа народного благосостояния», имея в виду эпоху социалистических революций в Европе. С точки зрения Сунь Ятсена, в западных капиталистических государствах из-за стремительного развития материального производства и возникших после этого политических проблем появился новый, еще более неравноправный мир, характеризуемый «большой разницей между бедными и богатыми», в связи с чем родились движения за социалистическую революцию. Для того чтобы избежать подобного исторического явления в будущей китайской революции, избежать страданий, связанных со «второй революцией», необходимо при осуществлении политической революции одновременно проводить и «социальную революцию».

В связи с этим Сунь Ятсен писал: «Наша страна, занимаясь принципом народного благосостояния, развивает его, предвидя возможные бедствия, которые пока еще не дали о себе знать. Осуществление политической революции и социальной революции принесет успех в одном сражении» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 1). В 1912 году в статье «Чжунго гэмин ды шэхуй ии (Социальное значение китайской революции)» Сунь Ятсен, еще подробнее излагая этот взгляд, пишет: «В Англии конституционно-монархический строй, во Франции и Америке — республики. Однако в этих государствах по-прежнему очень ярко проступает различие между бедными и богатыми, поэтому революционные идейные течения часто потрясают граждан этих государств. Без про-

34—413

ведения социальной революции большинство народа по-прежнему не будет пользоваться радостью и счастьем в жизни». «Наш Китай еще не достиг такого уровня развития, поэтому осуществление социальной революции, если говорить о нас, сравнительно легко. У нас есть возможности заранее принять меры против возможных нападений капиталистических стран» (Чжунго гэмин ды шэхуй ии). В 1924 году в лекции о «Принципе народного благосостояния» Сунь Ятсен еще более широко и глубоко изложил свои взгляды по этому вопросу.

Необходимо заметить, что главное содержание принципа народного благосостояния, о котором говорит Сунь Ятсен, заключается в «уравнительном землепользовании», «государственной собственности на землю» и «ограничении капитала». Все это не затрагивало капиталистическую собственность, а, наоборот, обеспечивало развитие капитализма. Сунь Ятсен ни слова не говорит о свержении власти буржуазии. Таким образом, принцип народного благосостояния или социализм, о котором говорил Сунь Ятсен, представлял утопический социализм. В. И. Ленин в этой связи говорил следующее: «А в Европе и Америке, от которой передовые китайцы, *все* китайцы, поскольку они переживали этот подъем, заимствовали свои освободительные идеи, на очереди стоит уже освобождение *от* буржуазии, т. е. социализм. Отсюда неизбежно возникает сочувствие китайских демократов социализму, их *субъективный* социализм»[1].

Поскольку Сунь Ятсен соединял демократизм с утопическим социализмом, его идеологическая система, связанная с принципом народного благосостояния, приобретает широкое и глубокое содержание. Он лично видел не только страдания рабочих и крестьян, но и глубокое расслоение общества на бедных и богатых, буржуазию и пролетариат в капиталистических государствах. Сунь Ятсен писал: «Капиталисты считают своим долгом подавлять простой народ, они не несут никакой ответственности за страдания народа. Одним словом, капиталисты не имеют совести» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 1). Поэтому в каждой строке, в каждой фразе программы Сунь Ятсена содержится... «прямая постановка вопроса о положении масс, о массовой борьбе, горячее сочувствие трудящимся и эксплуатируемым, вера в их правоту, в их силу»[2]. В. И. Ленин давал чрезвычайно высокую оценку взглядам Сунь Ятсена: «Но эта идеология боевого демократизма сочетается у китайского народника, во-первых, с социалистическими мечтами, с надеждой миновать путь капитализма для Китая, предупредить капитализм, а во-вторых, с планом и проповедью радикальной аграрной реформы. Именно эти два последние идейно-политические течения и представляют тот элемент, который образует *народничество* в специфическом значении этого понятия, т. е. в от-

---

[1] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 21, с. 403.

[2] Там же, с. 401.

личие от демократизма, в добавление к демократизму»[1].

После октябрьской революции в России Сунь Ятсен выдвинул три основных курса политики: союз с Россией, союз с коммунистами, помощь рабочим и крестьянам — и дал новое объяснение трем новым народным принципам, развитым на основе трех старых народных принципов.

Сунь Ятсен высоко оценивал вклад К. Маркса в развитие теории социализма. «Появившись на свет, Маркс, используя свой ум, талант, знания и научный опыт, подверг глубочайшему исследованию все эти вопросы и выявил все то, чего не знали и не могли разрешить в древности. Все его открытия основаны только на основных законах экономики... Эти основные законы, разрешающие социальные проблемы, можно сказать, целиком основаны на фактах и не придают значения мечтам. Что касается написанных Марксом книг и созданных научных теорий, то о них можно сказать, что они являются великим сводом идей, накопленных человечеством за несколько тысячелетий. Поэтому едва появилось его учение, как перед ним, словно под порывом ветра, склонился весь земной шар, ученые разных стран поверили в него и пошли по указанному в нем пути» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 2).

Сунь Ятсен также говорил: «Принцип народного благосостояния — это коммунизм, это социализм. Поэтому мы не только не можем говорить, что коммунизм противостоит принципу народного благосостояния, а, наоборот, должны сказать, что он — хороший ему друг» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 2). Однако на этом он и останавливается, ибо не соглашается с названием «социализм» и проявляет, по сути дела, идеалистический подход к принципу народного благосостояния.

Сунь Ятсен считал, что «как в древности, так и в современности человечество трудится из-за стремления обеспечить свое существование. Поскольку человечество добивается своего непрерывного существования, в обществе происходит непрерывная эволюция, поэтому законом эволюции общества является стремление человечества к существованию, и в этом суть и причина эволюции общества» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 2). «Какую же проблему представляет из себя стремление человечества к существованию? Это проблема народного благосостояния. Поэтому о проблеме народного благосостояния можно сказать, что она — движущая сила эволюции общества. Если мы поймем движущую силу эволюции общества, а затем с ее помощью станем разрешать социальные проблемы, это окажется весьма легкой задачей» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 2). Другими словами, закономерности и причины (движущие силы) эволюции человеческого общества заключаются в «стремлении к существованию» или народному благосостоянию. Это — одна из главных идей Сунь Ятсена.

Сунь Ятсен много внимания уделяет характеристике места и роли народного благосостояния в истории. Здесь он исходит

---

[1] Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 21, с. 403.

из сформулированного им же самим положения «три великих принципа имеют корень в народе». Его анализ этого вопроса в тех специфических исторических условиях имел важное революционное значение, и его нельзя недооценивать. В противоположность идеалистическим взглядам на историю, отрицавшим или недооценивавшим роль народных масс в истории, Сунь Ятсен отводит народному благосостоянию чрезвычайно важное место в истории и с различных сторон объясняет значение условий материальной жизни, производства, одежды, пищи и т. д. для «народного благосостояния». Однако он не смог дать научное объяснение народному благосостоянию и писал: «Народное благосостояние — это жизнь народа, существование общества, средства существования граждан, жизнь масс». Такое общее определение непонятно и неясно. Марксизм же дает иное объяснение материальной жизни общества. «Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процесс жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание»[1]. Абстрактные рассуждения о народном благосостоянии, непонимание разницы между материальной и духовной жизнью, непонимание того, что основой народного благосостояния является способ производства материальных благ, неизбежно привели Сунь Ятсена к историческому идеализму.

Сунь Ятсен пишет: «Я заменяю принципом народного благосостояния понятие «социализм», исходя в первую очередь из желания разрешить вопрос коренным образом». Мао Цзэдун указывал, что «мировоззрение Сунь Ятсена, построенное на трех народных принципах, есть так называемый исторический подход к народному благосостоянию, который фактически является дуализмом или идеализмом» (Избранные произведение Мао Цзэдуна, однотомное издание).

Сползание Сунь Ятсена во взглядах на историю к идеализму было отнюдь не случайным. Помимо исторических и классовых истоков, имелись еще две причины, оказавшие влияние на формирование его идеологии. Первая — Сунь Ятсен заимствовал вульгарные взгляды американского субъективного идеалиста Вильяма. Он пишет: «Взгляд Маркса, считавшего материальную жизнь центром тяжести истории, не верен, центром тяжести истории являются социальные проблемы, а среди социальных проблем центральной является проблема существования, что соответствует истине. Вопросы народного благосостояния относятся к вопросам существования, что открыто в последнее время этим американским ученым (т. е. Вильямом.— *Прим. перев.*) и совпадает с принципами нашей партии, как совпадают две части верительной бирки» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 2).

Вторая причина кроется в том, что Сунь Ятсен поверхностно понимал марксистский научный социализм, поэтому, излагая от-

[1] Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 13, с. 7.

ношения между принципом народного благосостояния и научным социализмом, он допускает многочисленные противоречия. Сунь Ятсен пишет: «В настоящее время Маркс открыл, что материальная жизнь — центр тяжести истории. Его исследование отличается обстоятельностью, полностью аргументировано, поэтому многие, выступавшие в прошлом против социализма, стали относиться к социализму с одобрением. Тем более те, кто стремился тщательно выправить основу и очистить источник» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 2). Во-первых, здесь Сунь Ятсен выражает свое несогласие с материалистическими взглядами К. Маркса, объяснявшего движущие силы и закономерности социальной истории, исходя из «способов производства материальных благ». Он пишет: «Взгляд Маркса, что материальная жизнь является центром тяжести истории, не верен. И далее: «Материализм Маркса не открывает законов эволюции общества и не является центром тяжести истории» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 2).

Во-вторых, Сунь Ятсен не согласен со взглядом К. Маркса на то, что классовая борьба является движущей силой развития человеческого общества, и в связи с этим пишет: «Классовая борьба — это не причина эволюции общества. Классовая борьба — это болезнь, которая возникает, когда происходит эволюция общества» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 2). «Когда в Китае промышленность еще не получила развитие, классовая борьба и диктатура пролетариата, о которых говорит Маркс, бесполезны» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 2). В связи с этим Сунь Ятсен говорит: «Мы пропагандируем принцип народного благосостояния более двадцати лет. Вначале мы тщательно изучали его, неоднократно обдумывали со всех сторон и всегда чувствовали, что принцип народного благосостояния включает в себя социальные проблемы, и это название более подходяще, чем «социализм» или «коммунизм», и к тому же оно точнее и понятнее. Поэтому мы и пользуемся им» (Сунь Чжуншань сюаньцзи, т. 2). Это и есть то, о чем Сунь Ятсен говорил как о «выправлении основы и очистке источника». Эти высказывания Сунь Ятсена со всей очевидностью показывают, насколько далеко он отстоял от истинной оценки теории Маркса. Сунь Ятсен не занимался тщательным исследованием теории К. Маркса, а поэтому не смог оценить ее по достоинству.

Философские взгляды Сунь Ятсена отражают двойственный характер китайской буржуазии. Его недостатки в области теории свидетельствуют о слабости и соглашательстве китайской буржуазии в сфере политики. Практика подтвердила, что хотя философские взгляды Сунь Ятсена сыграли огромную роль в истории китайской революции, он не мог окончательно порвать с феодальной культурой, вступить с ней в бескомпромиссную борьбу, ибо был связан с ней бесчисленным количеством нитей. Эту задачу смог выполнить только китайский пролетариат с помощью марксистской философии.

Об истории китайской философии

Послесловие

Философская, общественно-политическая мысль Китая издавна привлекает внимание обществоведов в нашей стране. Особый интерес к этому предмету объясняется той исключительной ролью в развитии китайской цивилизации в целом, которую играет эта философия. Она – своеобразный ключ к пониманию специфики и системы ценностей китайской цивилизации. Поэтому практически ни один крупнейший китаевед, будь то историк, археолог, экономист, географ, не обходил и не может обойти стороной китайскую философию. Не случайно, что основоположник русского демократического катаеведения Н.Я. Бичурин (Иакинф) еще в начале XIX в., изучая историю, этнографию, экономику, географию Китая, немало усилий приложил к изучению китайской религии и философии. И последующие поколения русских и советских синологов неизменно уделяли большое внимание изучению для понимания тех или иных конкретных аспектов жизни Китая. Среди них особо следует отметить таких ученых, как В.П. Васильев, С.М. Георгиевский, П.С. Попов, Н.В. Кюнер, В.М. Алексеев, Н.И. Конрад[1].

Советские китаеведы одними из первых в мировой философской литературе попытались применить марксистско-ленинскую методологию к анализу сложных и специфических процессов развития китайской мысли. В первую очередь необходимо назвать труды бывшего посла в Китае А.А. Петрова о Ван Би, Ван Чуне, Ян Чжу и его краткий очерк истории китайской философии. Поистине научный подвиг совершил Ю.К. Щуцкий, дав комплексный анализ и перевод Ицзина ("Книги перемен"), одного из труднейших для понимания памятников древности[2].

В 50-е и в последующие годы советские ученые-китаеведы осуществили серию исследований, посвященных анализу как истории возникновения философской мысли в Китае, так и анализу взглядов отдельных китайских мыслителей. Среди этих работ следовало бы выделить труды Н.И. Конрада, посвященные анализу идей древнекитайского политического и военного деятеля Сунь-цзы, Ян Хиншуна о философии Лао-цзы и Чжуан-цзы. Были изданы также работы о философии Мо Ди и его

---

[1] См.: Бичурин Н.Я. (Иакинф). Китай, его жители, нравы, обычаи, просвещение. СПб., 1840. Васильев В.П. Религия Востока. Конфуцианство, буддизм и даосизм. СПб., 1873. Попов П.С. Мэн-цзы. СПб., 1904. Его же: Лунь Юй. Изречения Конфуция... СПб., 1910. Алексеев В.М. Китайская литература. – В кн.: Литература Востока. Пг., 1920. Скачков П.Е. Очерки истории русского китаеведения. М., 1977. Конрад Н.И. Сунь-цзы. Трактат о военном искусстве. М.-Л., 1950.

[2] Петров А.А. Ван Би. М.-Л., 1936. Его же: Ван – древнекитайский материалист и просветитель. М., 1954. Щуцкий Ю.К. Китайская классическая "Книга перемен". М., 1960.

школы и учениях даосизма[3].

Ценным вкладом в разработку проблем китайской мысли явились монографии Ф.С. Быкова об истории зарождения философской мысли в Китае, В.М. Штейна о взглядах Гуан-цзы, Л.С. Переломова об идеях Шан Яна и его же работа по истории легизма и конфуцианства, книга В.Ф. Феоктистова о философских взглядах Сюнь-цзы[4].

Для ознакомления советской общественности с подлинными сочинениями древнекитайских мудрецов в 60-х годах в рамках "Антологии всемирной философии" были изданы подборки переводов трудов древнекитайских мыслителей, а затем двухтомная антология древнекитайской философии. В это же время Л.Д. Позднеева предприняла попытку дать компендиум материалистической мысли древнего Китая[5].

Огромную ценность для исследователей философской мысли и истории Китая имеет перевод исторических записок Сыма Цяня, который предпринял известный советский китаевед Р.В. Вяткин.

В 60–70-е годы советская синология обогатилась рядом трудов по истории развития философской мысли в средние века. Здесь следует назвать работы В.Г. Бурова о материалистических взглядах Ван Чуаншаня, А.И. Кобзева о философии Ван Янмина, исследования З.Г. Лапиной об учениях о государстве и управлении в средневековом Китае и др.[6]

Китайская философия нового времени начала анализироваться в трудах академика С.Л. Тихвинского, посвященных изложению взглядов Кан Ювэня и других реформаторов, а также Сунь Ятсена. Философские и общественно-политические взгляды Сунь Ятсена специально рассматриваются в работах Н.Г. Сенина, А.В. Меликсетова, А.Г. Крымова и ряда других ученых. Вышел ряд трудов, посвященных характеристике идеологической борьбы на грани XIX–XX вв. и в период новодемократической революции в Китае[7].

В русском и советском китаеведении предпринята весьма поучительная и ценная попытка проанализировать философскую концепцию буддизма. Пионером в этом деле был выдающийся русский китаевед В.П. Васильев. В наше время философские идеи китайского буддизма изучаются учеными Бурятского научного центра Сибирского отделения

---

[3] Ян Хиншун. Древнекитайский философ Лао-цзы и его учение. М.-Л., 1950. Его же: Материалистическая мысль в древнем Китае. М., 1984. Титаренко М.Л. Древнекитайский философ Мо Ди, его школа и учение. М., 1985.

[4] Быков Ф.С. Зарождение политической и философской мысли в Китае. М., 1966. Штейн В.М. "Гуань-цзы". М., 1959. Переломов Л.С. Книга правителя области Шан. М., Его же: Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М., 1981. Философские и общественно-политические взгляды Сынь-цзы. М., 1976.

[5] Антология всемирной философии. Т. I, ч. I, 1969. Составление и перевод М.Л. Титаренко. Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. 1, 2. М., 1972, 1973. Атеисты, материалисты, диалектики древнего Китая. М., 1967. Шицзин. Перев. А.А. Штукина. М., 1957. Сыма Цянь. Исторические записки. Т. I. М., 1979. Перевод и комментарии Р.Ф. Вяткина.

[6] Буров В.Г. О философии Ван Чуаншаня. Кобзев А.И. Философия Ван Янмина. Лапина З.Г. Учение об управлении государством в средневековом Китае. М., 1984.

[7] Тихвинский С.Л. Движение за реформы в Китае и Кан Ювэй. М., 1959. Сенин Н.Г. Общественно-политические и философские взгляды Сунь Ятсена. М., 1956. Избранные произведения прогрессивных китайских мыслителей нового времени (1840–1898). М., 1961.

АН СССР Н.В. Абаевым и другими учеными.

Даже краткий, далеко не полный, перечень исследований русских и советских ученых по истории китайской домарксистской общественно-политической мысли показывает, что, несмотря на ограниченные возможности в силу малого количества в СССР специалистов-философов по истории мысли в Китае, в нашем отечественном китаеведении созданы труды о философских и общественно-политических взглядах наиболее крупных ключевых фигур китайской мысли. Эти работы советских синологов по истории китайской философии были дополнены переводами трудов ряда видных китайских исследователей Го Можо, Хоу Вайлу, Фань Вэньланя, Ян Юнго и некоторых других[8]. Однако эти работы в основном касаются древнекитайской философии. На русском языке до сих пор нет труда, в котором бы давался анализ развития философской и общественно-политической мысли Китая с древности до наших дней. Это создает немало трудностей и для преподавателей и для студентов, изучающих историю философии, и для всех, интересующихся историей китайской цивилизации.

Перевод очерков истории философии Китая, подготовленный авторитетным коллективом специалистов по китайской философии из 11 университетов Китая, является первой попыткой восполнить имеющийся пробел в этом отношении. Эта книга, вышедшая в Китае в 1982 г., интересна советскому читателю прежде всего тем большим фактическим материалом по истории общественно-политической мысли, который она содержит.

В этом труде, хотя и с чрезмерной прямолинейностью и некоторым упрощением, история философской мысли рассматривается в тесной взаимосвязи с политической, экономической и социальной историей развития Китая.

Особенности развития китайской философии. Китайская философия отражает историю развития воззрений китайского народа на природу, общество, на взаимоотношения человека с природой и с обществом. Особое внимание в мировоззренческих подходах китайцев занимает проблема отношений человека и неба. Небо первоначально трактуется как мифическое сверхъестественное существо, а затем как синоним природы, естественного хода вещей. Учитывая, что китайская цивилизация является одной из древнейших, а письменная история китайского народа составляет почти 5 тысячелетий, особое место в подходах китайцев к так называемым социальным явлениям имеет проблема соотношения современности и древности, и в этой связи рассматриваются вопросы развития истории культуры, истории человеческой мысли.

Китайский народ создал свою оригинальную систему взглядов на природу и человеческое общество, на историю развития культуры. В размышлениях китайских мудрецов с древности до наших дней неизменно важное место занимают рассуждения о природе человека, о сущности знания и методах его достижения, о взаимоотношении человеческого знания и действия, о влиянии познания и действия на его нравственный облик. С учетом вышеизложенного стержнем всей истории китайской философской и общественно-политической мысли является триада:

---

[8] Го Можо. Философия древнего Китая. М., 1961. Ян Юнго. История древнекитайской философии. М., 1957. Фань Вэньлань. Древняя история. М., 1958. Шицзин. Перев. А.А. Штукина. М. 1957.

знания – действия – нравственность.

Китайские и зарубежные исследователи истории философии Китая выделяют следующие специфические особенности ее развития и содержания:

1. Философские воззрения о мире и человеке возникли на ранней стадии классового общества, сначала на стадии патриархального рабовладения, а затем специфического китайского феодализма. Спецификация знаний и вычленение отдельных наук в Китае произошли лишь в новое время на рубеже XIX–XX веков, поэтому многие тысячелетия развитие философской мысли опиралось на наивные представления о мире и природе как целостности, ее наивно-диалектический характер взглядов на природу и человеческое общество сохранился вплоть до XX века.

2. Философские знания в Китае неразрывно связаны с этикой и политикой, знания всегда рассматривались как путь к самосовершенствованию. Нравственные действия человека, согласно взглядам китайских мудрецов, должны предшествовать философствованию. Гносеология и политика связаны с этикой. Уровень прогресса истории и развития человека в китайской философии определяется сугубо этическими критериями.

3. Хотя философская мысль длительное время развивалась в рамках феодального общества, однако взаимоотношения между философией и религией в Китае были иными, чем в истории развития западной философии. В Китае философская мысль никогда не была служанкой теологии, она скорее была служанкой традиционности и учения о канонах, что предопределило такую ее черту развития, как изложение собственных взглядов в виде комментария или толкования классических конфуцианских и других древних канонов. Поэтому логические методы анализа и синтеза не получили всестороннего развития и не оформились в логику как науку о законах и правилах мышления, первоначальные основы которой заложили Мо-цзы и его последователи и которые не получили дальнейшего развития в рамках традиционных школ и учений.

4. Специфической чертой китайской мудрости является ее склонность рассматривать предметы в их целостности, органической взаимосвязи частей, преемственности развития, поэтому природа, человек и дух рассматривались вплоть до XX в. в китайской философии как нечто органически единое, взаимосвязанное.

5. Система категорий и понятий китайской философии носит весьма оригинальный характер и имеет свои длительные традиции развития. На протяжении почти трех тысячелетий развития философской мысли ее концептуальное оформление взглядов на природу и общество протекало в рамках таких важнейших категорий, как *Дао* – путь, закономерность. *Ци* – эфир, 5 первоэлементов, *Ли* – разум, закон, *Ли* – правила поведения, дух, истина, ясность, верность, применимость и полезность, *"Тайцзи"* – великий предел, *Ян-Инь* – борьба светлого и темного начал и др.

Длительный период развития китайского общества, его философской мысли шло в определенной обособленности от других стран света и оторванности от новейших достижений мирового естествознания. Хотя в самом Китае некоторые отрасли естествознания, прежде всего ряд разделов математики, астрономии, медицины, агрономии, получили значительное развитие, однако спекулятивное мышление и собственно философия, и особенно гносеология и онтология, самоизолировались от

достижений отечественного естествознания, рассматривая его как знание низшего типа.

Высшими знаниями считались знания о добродетелях совершенномудрых, о правилах поведения человека в обществе и взаимоотношениях между людьми на различных ступенях иерархической лестницы: между правителем и его сановниками, слугами и рабами, между старшими и младшими, между членами семьи и т.д.

К высшим знаниям китайская мудрость всегда относила также правила и искусство управления страной. На первый план выдвигались обычно этика, политика, принципы воспитания и самосовершенствования человека. Знание оценивалось прежде всего как путь к нравственному совершенствованию человека. Все знания и учения, которые не соответствуют требованиям "ли" – правилам добродетельного этикета, – с точки зрения конфуцианства недостойны внимания совершенного человека. Этические критерии в китайской цивилизации – высшие критерии прогресса общества, человека и знания. Все это придало китайской мудрости в целом своеобразный этикопрагматический характер. В этих условиях традиционные для европейской философии проблемы взаимоотношения духа и материи, природы как источника и предмета познания, космологические теории о происхождении окружающего мира нередко ставились и решались в китайской философии в других ракурсах мысли и общественной практики.

Рассуждения об особенностях китайской философии можно резюмировать следующими словами К. Маркса из его письма Л. Кугельману: "Так как процесс мышления сам вырастает из известных условий, сам является естественным процессом, то действительно постигающее мышление может быть лишь одним и тем же, отличаясь только по степени, в зависимости от зрелости развития, следовательно, так же и от развития органа мышления"[9].

Что касается периодизации китайской философии, то этот вопрос тесно связан с вопросом о периодизации китайского общества, по которому до сих пор среди ученых идут жаркие дискуссии. Большинство исследователей в основу периодизации кладут династийный принцип, вычленяя лишь период классической древней китайской мудрости, связанный с эпохой "Весны и Осени" и "Воюющих царств", завершившийся в 221 г. до н.э. объединением Китая в единую могучую империю Цинь, поэтому этот этап развития древнекитайской философии часто в литературе называется "Сяньцинь", или доциньский период.

В последующие времена выделяется философия эпохи Западной и Восточной Хань (с III в. до н.э. до III в. н.э.), затем философия периода династии Вэй Цзин и Северных и Южных династий (до V в. н.э.). Со второй половины V в. и до X в. – период философии эпох Суй-Тан, с X по XVII в. – период династий Сун, Юань, Мин, с середины XVII в. и до Синьхайской революции в 1911 г. – период философии династии Цин, а с 1911 г. по 1949 г. – этап философской мысли Китайской республики и после 1949 г. – философия КНР.

Во всей этой периодизации бросается в глаза отрыв ее от социально-экономических процессов развития китайского общества. В настоящее время в Китае более общепринятым становится деление истории китай-

---

[9] Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 32, с. 461.

ской философии на 3 периода:

1. Философия периода перехода от рабовладения к феодализму, которая фактически совпадает с традиционным названием доциньской философии XI–III вв. до н.э.

2. Период философии эпохи феодализма (III в. до н.э. и до 1841 г.), т.е. до периода "опиумных войн" Китая с Англией, которые положили конец безраздельному господству феодализма в этой стране и ознаменовали начало новой исторической эпохи перехода от полуфеодального, полуколониального общества к социализму.

3. Третий период – это философия нового времени. Он охватывает временные рамки с 1840 по 1949 г.

Авторы предлагаемого перевода очерков китайской философии в основном придерживаются этой периодизации.

В 50-х годах доминирующей стала упрощенческая вульгарно-социологическая трактовка истории развития философской мысли как непримиримой антагонистической борьбы двух лагерей – материализма и идеализма, – данная А.А. Ждановым. Эта схема, наложенная на историю китайской мысли, приводила нередко к крайнему обеднению многообразного, сложного и противоречивого процесса взаимодействия и взаимовлияния различных философских школ в древнем и средневековом Китае, насильственному втискиванию в разряд материалистов или идеалистов политических деятелей, идеологов и моралистов нового и новейшего времени в Китае, выискиванию у них прямого ответа на основной вопрос философии в марксистском его понимании, в то время как эти китайские мыслители почему-то на вопрос о первичности материи и вторичности духа давали или уклончивый ответ, или их ответ был таков, что он трудно укладывался в рамки привычных стереотипов европейского и тем более марксистского его понимания. Приходилось много "работать" над интерпретацией взглядов того или иного китайского мыслителя, чтобы уложить его в прокрустово ложе привычной схемы: материалист – идеалист.

Не избежали влияния указанного схематизма и авторы предлагаемых очерков китайской философии, но не будем, однако, слишком строго судить их за это. Наибольшую ценность для наших читателей в этих "Очерках" представляет то, что авторы, характеризуя взгляды различных мыслителей и философских школ Китая, начиная с глубокой древности и кончая двадцатыми годами нашего столетия, широко привлекают первоисточники, подробно излагают подход того или иного мыслителя к решению той или иной теоретической, политической или нравственной проблемы. Это позволяет читателю самому составить представление о том, насколько корректна интерпретация и оценка взглядов того или иного мыслителя, даваемая авторами.

* * *

Несмотря на известные упрощенчество и схематизм, для советского читателя немалую познавательную ценность имеют главы книги, посвященные анализу философских идей буддизма, их взаимодействия и борьбы с собственно китайскими идейными течениями и религиями. Буддизм начал проникать в Китай еще в конце I в. до н.э., но его идей-

ная экспансия набрала силу лишь четыре столетия спустя. Тяжелые социальные потрясения, многочисленные восстания и междоусобные войны, которые вели китайские государства с конца эпохи Восточной Хань, создали социальные предпосылки для распространения буддизма, превращения даосизма в религию, широкого распространения учения о сокровенном и, можно сказать, подготовили весьма благоприятную идейно-психологическую почву для восприятия господствующими кругами, а затем и широкими слоями населения буддизма.

История проникновения и распространения буддизма в Китае, помимо важной теоретико-познавательной философской значимости, весьма поучительна и тем, что она являет собой характернейший пример, позволяющий глубоко проанализировать и вскрыть сложные закономерности взаимодействия и взаимовлияния духовных ценностей двух цивилизаций – китайской и индийской, – цивилизаций столь же родственных, как и различных по своим устремлениям.

Одновременно эта история показывает, как иноземная цивилизация приспосабливается, находит подходящий "привой" на мощные деревья местной культуры, в результате чего появляются новые национальные школы в рамках заимствованной иностранной цивилизации. Так в буддистском учении, пришедшем из Индии в Китай в V–VIII веках, возникает целый ряд сект, обогативших теоретико-познавательные и эстетические, морально-этические и мировоззренческие концепции буддизма.

Отдавая должное атеистическим взглядам Фань Чжэня, смелости и глубине его антибуддистских аргументов, нельзя не видеть, однако, что его идеи не оказали решающего влияния на развитие философской мысли Китая, не привели к возникновению атеистической традиции в истории китайской философии. Следует признать, что авторы данной книги, давая очень подробный, порой чрезмерно многословный анализ борьбы Фань Чжэня против буддизма, помогают понять многие внутренние пружины "механизма отторжения" китайской материалистической мыслью иноземной мудрости, порой выступающей под знаменем рационализма, духовности.

В спорах с Фань Чжэнем и его сторонниками буддийские проповедники отработали свою тактику духовной мимикрии и нейтрализации аргументов, заимствованных из китайской философской культуры. Примечательно в этом смысле, что буддисты в спорах со своими идейными противниками нередко добивались того, что предметом дискуссий становились не основополагающие принципы буддизма, а вопрос о том, совместимы ли те или иные китайские духовные традиции и воззрения с концепциями и традициями буддизма. Для доказательства своей правоты буддисты опять-таки зачастую прибегали к ссылкам не на авторитеты своего учения, а на древних мудрецов Китая – Лао-цзы, Конфуция, Мэн-цзы и т.д. Благодаря этому буддисты ставили своих оппонентов перед необходимостью вести борьбу не столько с догмами буддизма, сколько с пробуддийской интерпретацией истории китайской мысли. Так, например, последователь буддизма Ван Янь вел спор с Фань Чжэнем, прибегая к ссылкам на традиционный китайский культ предков и конфуцианский принцип сыновней почтительности. Таким образом, в Китае складывалась традиция буддийского переосмысливания китайской философии, заимствования буддизмом определенных концепций и ритуалов из китайских учений и религий, и наоборот.

Восприняв идеи даосизма о естественности, недеянии, равенстве всех вещей, буддизм усовершенствовал свое учение о самопогружении. На этой идейной основе возникла секта Чань, затем проникшая в Японию, а оттуда ее идеи получили распространение среди западной интеллигенции под названием дзен-буддизма, влияние эстетических и этических идей которого испытали ряд крупных мастеров культуры Запада, например Ремарк, Г. Гессе и другие.

В свою очередь буддистские идеи рационализма причинно-следственной эволюции, соединившись с конфуцианством, привели к возникновению сунского неоконфуцианства, оказавшего большое влияние на культуру и философию не только Китая, но и народов Японии, Кореи, Вьетнама.

Великий китайский просветитель новейшего времени Лу Синь писал: "При династии Сун конфуцианство и даосизм имели гордый вид, но они похитили его из цитат наставников секты Чань"[10]. Важным достоинством предлагаемых очерков по истории китайской философии, на наш взгляд, является как раз широкий показ взаимного влияния и обогащения буддизма и китайской мысли. В богатом философском наследии китайского буддизма на идеалистической основе нашли глубокую разработку многие гносеологические проблемы взаимоотношения чувственного, психологического и рационального элементов в познании, пути аутогенного психотренинга как фактора самовоспитания и самопознания личности, установления равновесия между субъектом и окружающим миром.

Изучение философии буддизма позволяет глубже понять одну из кардинальных особенностей китайской философии – она никогда не была на положении служанки религии и схоластики. Любая религия в Китае, чтобы получить право гражданства в обществе, должна была прежде всего пройти барьер философского обоснования, получить у веротерпимой философии право на существование.

Пятивековая история философии династий Суй-Тан представляет в своем развитии переплетение традиционных школ конфуцианской философии, а также даосизма и их борьбы с буддизмом, который в эпоху Тан стал фактически господствующей идеологией и религией. Самые крупные достижения теоретической мысли в этот период наблюдаются именно в рамках буддизма и трудах мыслителей- материалистов, выступавших с критикой концепции буддизма.

Последующий период расцвета китайской мысли связан с эпохой Сун, возникновением и развитием неоконфуцианства, в котором развивались различные по своей идейной направленности течения, включая примитивный материализм (Чжан Цзай, Чэнь Лян, Е Ши, Ван Тинсян) и рационалистический идеализм как объективного толка (Чэн Хао, Чэ Ин, Чжу Си), так и субъективно-солипсистского характера (Лу Цзюъюань, Ван Шоужень).

Сложившееся в X веке, в период династии Южная Сун, неоконфуцианство, носившее крайне эклектический, но в целом идеалистический характер, вплоть до конца XIX века почти безраздельно служило официальной идеологией правящих классов страны. Учение реформаторов, а затем революционно-демократические идеи Сунь Ятсена, движение

---

[10] Л у С и н ь. Полн. собр. соч., т. 5, с. 355.

за новую культуру подорвали многовековое господство конфуцианства над умами китайцев, открыли возможность проникновения и распространения в XX веке идей научного социализма в Китае. Период с середины XIX века и до движения 4 мая — крайне сложный и болезненный этап развития философии и общественно-политической мысли в Китае, период преодоления жестких идейных оков традиционной конфуцианской идеологии, ставшей закостенелым оплотом застоя, консерватизма и самоизоляции, приведших Китай к полуколониальному положению.

* * *

Девятивековой период развития философской и общественно-политической мысли феодального Китая завершился в начале XX века, когда в центре идейно-политической борьбы оказалось противостояние идей научного социализма, марксистско-ленинской философии и различных направлений буржуазной и националистической идеологии. Четыре крупнейших мыслителя — Чжу Си, Ван Янмин, Ван Фучжи и Сунь Ятсен — представляют собой вершины развития различных идейно-теоретических школ в китайской мысли названной эпохи: Чжу Си — неоконфуцианства, эклектического по своему содержанию идейного течения, Ван Янмин — субъективно-идеалистической по своей сути, но сложной и противоречивой философской школы, Ван Фучжи — синтеза наивно-материалистических и диалектических идей в философии Китая. Революционный демократизм Сунь Ятсена как бы венчает развитие демократических традиций отечественной философии и одновременно прорывает узкие рамки этих традиций, включая в нее идеи субъективного социализма, утопические концепции о предотвращении развития капитализма в Китае. Вместе с тем учение и деятельность Сунь Ятсена создают благоприятные предпосылки для развития капитализма в стране и распространения идей научного социализма.

На рубеже XVIII–XIX вв. в китайском обществе возникли тенденции, со всей очевидностью свидетельствовавшие о начале разложения патриархально-феодального слоя императорского Китая. Современные китайские исследователи, оценивая тогдашнюю внутриполитическую ситуацию в стране, проводят аналогию с последними днями феодализма в Германии во второй половине XVIII в., описание которых даны Ф. Энгельсом: "Все прогнило, расшаталось, готово было рухнуть, и нельзя было даже надеяться на благотворную перемену"[11].

Вопреки исторической реальности цинский режим продолжал претендовать на положение "Срединной империи" мира, проводить политику самоизоляции, противопоставляя свою анахроничную восточную деспотию западному капитализму. Закономерным результатом этой политики явилось поражение Китая в первой "опиумной войне" 1840–1842 гг. и подписание неравноправного Нанкинского договора, фактически поставившего под угрозу национальный суверенитет страны. К. Маркс отмечал, что "перед британским оружием авторитет маньчжурской династии рассыпался в прах; суеверному представлению о вечности Небесной империи был нанесен смертельный удар; варварская герметическая изо-

---

[11] Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 2, с. 562.

ляция от цивилизованного мира была нарушена"[12]. Были ликвидированы запреты на морские сношения с заграницей, что положило начало проникновению иностранного капитала в страну и утверждению ее полуколониального статуса. Одновременно было покончено с вековой искусственной самоизоляцией цинского Китая от остального мира, что способствовало вовлечению его в мировой капиталистический товарооборот и приобщению к научным, техническим и культурным достижениям Запада.

Последовавшие за этим поражения Китая во второй "опиумной войне" (1856–1860), франко-китайской войне (1884–1885), китайско-японской войне (1894–1895) и нараставшая территориальная военно-политическая экспансия западных держав все больше расшатывали вековые устои. Традиционные стереотипы и институты, доминировавшие в китайском обществе в течение двух тысячелетий, выказывали свою несостоятельность в новых исторических условиях по мере военного, экономического и культурного проникновения Запада. Их разложение "должно было наступить так же неизбежно, как неизбежно разложение тщательно сохраненной в герметически закрытом гробу мумии, лишь только к ней получит доступ свежий воздух"[13].

Все это не могло не отразиться на ситуации в идеологической области. По мере активизации внутригосударственной жизни, зарождения капиталистических тенденций в обществе и знакомства с достижениями западной цивилизации философская и общественно-политическая мысль Китая начала оживляться после долгих лет застоя. Человечество, по образному выражению К. Маркса, стало свидетелем парадоксального факта: "...опиум, вместо усыпляющего, оказал пробуждающее действие"[14]. И если прежде китайцев на протяжении веков волновало в первую очередь не сходство, а отличие их от других народов и цивилизаций, то теперь волею исторических обстоятельств подход стал кардинально меняться.

Невольное убеждение в преимуществах определенных сторон западной цивилизации, осознание передовой частью интеллектуалов единства судеб исторического развития Китая и остального мира и понимание необходимости реформ – все это обусловило обращение прогрессивных мыслителей нового времени к западной науке и технике и параллельно к философским и политическим системам и учениям. Еще в период "опиумных войн" в цинском правительстве сформировалась группа сторонников заимствования "варварских" или "заморских дел" (и у или ян у); правда, их планы "вестернизации" и "модернизации" были, разумеется, ограниченны и имели четко выраженную утилитарную направленность: акцент делался в первую очередь на изучении технологии производства западными державами современной военной техники и т.п. Ради этого они готовы были даже согласиться на известный пересмотр и либерализацию традиционной политики глухой изоляции Китая от внешнего мира.

Параллельно сформировалась и группа теоретиков доктрины усвоения "заморских дел". Наиболее крупной фигурой среди них был ученый, литератор и политический деятель Вэй Юань (1794–1857), которого,

---

[12] Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 9, с. 99.
[13] Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 9, с. 100.
[14] Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 15, с. 529.

пожалуй, можно считать наиболее радикальным из идеологов нового направления, наиболее последовательным сторонником идеи усвоения "новой науки".

В области философии Вэй Юань отстаивал некоторые идеи диалектического характера. Он утверждал, что в природе и мире вещи не существуют обособленно, каждый предмет или явление имеет свою пару или противоположность, между которыми – и это особенно важно отметить – непрерывно идет борьба за подчинение одной другой. Будучи сторонником эмпирического пути получения знания, Вэй Юань выдвинул гносеологический тезис: "приблизившись к вещи, приобретаешь знания", полемизируя с известным идеалистическим принципом сунского неоконфуцианства: "сначала – знание, затем – действие" или "знания даются легко, действия – трудно". Диалектические элементы гносеологии Вэй Юаня нашли отражение в рационально-релятивистском подходе к вопросу о связях между древностью и современностью. Он отрицал как слепое преклонение перед древностью и "клевету на современность", так и восхваление современности и огульный отказ от древности, подчеркивая, что незнание древности "неизбежно приводит к вульгаризации", незнание современности "неизбежно приводит к непрактичности". Иными словами, "добрые слова о древности обязательно должны проверяться на современности".

В области социальной философии Вэй Юань разрабатывал концепцию "правильного управления страной", подчеркивал "необходимость перемен", решительно настаивал на отказе от "пустых умозрительных принципов", призывая правящую элиту Цинской империи покончить с идейно-политической апатией, выдвигать на руководящие посты способных и талантливых людей, что позволит "отказаться от ложного и заняться приносящими пользу делами".

Несмотря на значительный позитивный для того времени потенциал, взглядам Вэй Юаня была присуща определенная ограниченность, обусловленная тогдашним уровнем развития китайской общественно-политической и философской мысли. Когда он говорил о непосредственном знании как главном средстве познания объективной действительности, настаивал на необходимости "ставить себя на место другого" и "исходить из реальности", то, с одной стороны, объективно отдавал приоритет интуитивному, созерцательному знанию на основе "личных переживаний" в ущерб рациональному познанию, а с другой – развивал тривиальные эмпирические мотивы. Подобная противоречивость и эклектичность во многом была обусловлена центральной утилитарной посылкой философских и политологических построений Вэй Юаня: "нападать на варваров с помощью (методов) варваров, изучать сильные стороны варваров, (чтобы) использовать их для обуздания (самих) варваров"[15].

Утилитарными и этноцентристскими мотивами грешили теоретические рассуждения и других сторонников доктрины заимствования "заморских дел". В частности, Фэн Гуйфэнь (1809–1875) в своей книге "Протест Цзяо Биньлу", изданной в 1883 г., но ставшей широко известной в списках еще в 60-е годы XIX в., настаивал, с одной стороны, на укрепле-

[15] См.: Вэй Юань. Предисловие к сборнику "Материалы эпохи царствующей династии"; Записки Мо. – В кн.: Избранные произведения прогрессивных китайских мыслителей нового времени (1840–1898). М., 1961, с. 39–42, 42–52; Вэй Юань. Хай го ту чжи сюй Хай го ту чжи, т. I, цз. I. Б.М. (Предисл. 1842).

нии в Китае конфуцианских порядков, а с другой – говорил о возможности и необходимости заимствования из западных наук тех элементов, которые могли бы, по его мнению, способствовать возвращению Китаю статуса могущественного и богатого государства. В сочинении "О стремлении к западному знанию" апологетика конфуцианской доктрины как "непреходящей основы любых знаний" сочеталась опять-таки с требованием освоения технических достижений, которые позволили западным державам достичь побед над Китаем. Призывая к "опоре на собственные силы", Фэн Гуйфэнь подчеркивал, что "китайская наука" составляет основу, западная же – носит сугубо прикладной характер"[16].

Среди мыслителей, ставших предтечами нового, прогрессивного направления в философской и общественно-политической мысли нового времени, нельзя не упомянуть и имя философа-публициста Гун Цзычжаня (Гун Динъаня, 1792–1841), который в статьях "О равенстве", "Предостережение", "Политика и наука" и других работах, написанных накануне и в период первой "опиумной войны", высказывался за связь науки с политикой, критиковал феодально-бюрократическую систему, ратовал за справедливое перераспределение земли, ликвидацию пропасти между бедными и богатыми и в целом предсказывал близкий крах изжившего себя абсолютизма. Его учение о "переменах", фактически обосновывавшее необходимость реформ правящего режима, содержало элементы наивной диалектики и материализма[17].

Несмотря на отмеченные недостатки, вполне объяснимую ограниченность и противоречивость взглядов Вэй Юаня, Фэн Гуйфэня и Гун Цзычжэня, а также их единомышленника Линь Цзэсюя (1785–1850)[18], которых по праву можно назвать идеологами раннего реформаторства в Китае, их философские и социально-политические доктрины в целом были, несомненно, прогрессивными для своего времени, поскольку недвусмысленно констатировали ретроградный характер феодальной системы ценностей, ее бесперспективность и близкий конец построенного на основе этой системы общественного здания. Недостатки же и утопический характер их воззрений были закономерны, ибо за призывами к реформе при помощи более чем поверхностно изученной и ограниченно истолкованной западной науки, образно говоря, "тянулась длинная феодальная коса". Мировоззренческие позиции этих представителей раннего реформаторства вызвали волну критики со стороны консервативных теоретиков. Ортодоксы, и в частности неоконфуцианец Вэй Жэнь, пытались пресечь посягательства на "старую науку", сама мысль о возможности пересмотра которой казалась им кощунственной. Ретроградная мысль упорно цеплялась за тезис о том, что "путь утверждения государства в уважении к традиционным правилам поведения и справедливости, а не в ловких расчетах; столбовая дорога в сердцах

---

[16] Фэн Гуйфэнь. Цзяо Биньлу канъи (Протест Цзяо Биньлу). – Усюй бяньфа (Реформы 1898 года), т. I. Шанхай, 1953.

[17] См.: Гун Цзычжэнь. О равномерном распределении; Предостережение. – В кн.: Избранные произведения... с. 35–37, 37–38; Гун Динъань (Цзычжень) цюаньцзи лэйбянь (Полное собрание сочинений Гун Динъаня (Цзычжэня)).– Цзиньдай Чжунго шиляо цункань (Сборник материалов по новой истории Китая), сб. 72, вып. 713. Тайбэй, 1971.

[18] См.: Линь Цзэсюй. Обращение к английской королеве; Секретное донесение императору о необходимости не ослаблять усилия в делах, связанных с варварами. – В кн.: Избранные произведения... с. 53–58; 58–64.

людей, а не в неких специальных знаниях"[19].

Социальная и политическая философия раннего реформаторства, доктрина усвоения "заморских дел" в известной степени явились идейно-теоретической основой политики "самоусиления" (цзыцян), проводившейся правящими кругами Цинской империи в 1860–1895 гг. и выразившейся в мероприятиях по частичному, весьма выборочному заимствованию военных и технических достижений капиталистического Запада. Инициаторы политики "самоусиления" (Гуй Лян, Ли Хунчжан, Цзэн Гофнь, Цзо Цзунтан, Вэнь Сян и др.) в своих практических шагах во многом руководствовались рекомендациями Вэй Юаня и его единомышленников. Кроме того, идеология первых сторонников реформ оказала несомненное влияние на эволюцию китайской философии на рубеже XX века. Если в свое время Наполеон имел все основания заметить, что "Китай спит", то теперь страна и ее мысль пробудилась.

История Китая второй половины XIX в. осложнялась не только последствиями внешней экспансии, но и спонтанными катаклизмами, возникавшими в недрах самого китайского общества. Крупнейшим из них, безусловно, было тайпинское восстание, интересное, помимо чисто исторического аспекта, еще и тем, что теоретиками движения была разработана собственная философская и идейно-политическая доктрина, социально-утопический идеал переустройства общества.

Симптоматично, что принципиально новая тенденция в идейной жизни китайского общества – проникновение, распространение и попытки ассимиляции западных учений – нашла отражение и в идеологической системе крестьянского по своему социальному характеру движения. Говоря конкретнее, теоретики тайпинского восстания, прежде всего их духовный вождь Хун Сюцюань (1814–1864), находились под влиянием христианской доктрины, которая, накладываясь на стереотипы традиционного мышления, привела к идее создания нового общественного устройства на основе древнекитайских утопий "Датун" ("Великое Единение") и "Тайпин" ("Великое благоденствие") и религиозно-морального кодекса, содержавшего элементы христианского учения. Хун Сюцюань обосновал идею о беспрерывном движении и изменении в природе и обществе: "Когда хаос достигает предела, ему на смену приходит порядок; когда мрак доходит до крайности, приходит свет. Таково дао Неба. Ныне ночь отступила, и взошло солнце"[20].

Тайпины, в частности Хун Сюцюань и его родственник Хун Жэньгань (1822–1864), впервые в истории крестьянских войн выдвинули достаточно четко сформулированную идею казарменного "крестьянского коммунизма", декларировали стремление ко всеобщему равенству, равноправию мужчин и женщин, акцентировали свое негативное отношение к культу Конфуция[21]. Не умаляя объективно прогрессивного характера тайпинского движения, расшатавшего устои феодального, добуржуазного строя и подготовившего почву для народных выступлений в последующие десятилетия, справедливости ради нельзя не отметить, что неко-

---

[19] См. подробнее: Ли Цзэхоу. Цжунго цзиньдай сысян ши лунь (История китайской мысли в новое время). Пекин, 1982.

[20] Хун Сюцюань. Поучение об истинном пути пробуждения мира. – В кн.: Избранные произведения..., с. 68.

[21] См.: Хун Сюцюань. Поучение, с. 65–68; Земельная система Небесной династии. – В кн.: Избранные произведения..., с. 69–72.

торая идеализация идеологии тайпинов, бытовавшая вплоть до недавнего времени в китайской историографии[22] и спорадически проникавшая в советскую научную литературу, не вполне оправданна. В этой связи подчеркнем, что вполне объяснимое сочувствие массовым выступлениям против эксплуататоров не должно влиять на объективность исследования и адекватность оценок истинного характера мотивов и устремлений идеологов, организаторов и участников этих выступлений. Идея казарменного "крестьянского коммунизма" сопровождалась у тайпинов теорией и практикой формирования слоя привилегированной бюрократии и стоящей над обществом "касты неприкасаемых" – новоиспеченной титулованной знати. Еще более спорен тезис об антиконфуцианстве тайпинов: выступая против обожествления Конфунция, Хун Сюцюань и другие лидеры движения в то же время нередко ссылались в своих произведениях на догматы конфуцианского канона как на высший авторитет и источник непреходящей мудрости[23]. Что касается идеи всеобщего равенства и равноправия мужчин и женщин, то она фактически подразумевала "равенство всех перед богом". В целом тайпинский идеал общественного устройства представлял собой обращенную в прошлое утопию и во многом совпадал с собственно конфуцианским идеалом общества "Великого Единения". Не случайно идеолог позднего периода тайпинского движения Хун Жэньгань в своем "Новом сочинении в помощь правлению" (1859), осознав ретроградный характер утопии о казарменном "крестьянском коммунизме", разработал новую программу экономического строительства, которая в целом содержала идеи о необходимости капиталистической перспективы Китая и тем самым фактически отрицала первоначальную программу тайпинов.

60–80-е годы XIX в. характеризовались ростом колониальной экспансии западных держав в Китае и дальнейшим ослаблением Цинской империи. Углублявшийся социально-политический кризис китайского общества обусловил возникновение новых тенденций в развитии идеологии. В этот период процесс становления национального самосознания в Китае нашел отражение в философской и общественно-политической мысли страны. Этот процесс, тесно связанный с идеей прогресса, протекал болезненно и неоднозначно, поскольку в Китае метафизический взгляд на историю как циклическое возрождение и воспроизведение того, что уже имело место в прошлом, был канонизирован и доминировал столь долгое время, что сама идея о возможности и тем более необходимости прогрессивных перемен воспринималась как некое святотатство. Однако, с другой стороны, вполне реально осознанная угроза политического подчинения "варварам" в эти годы начинает сочетаться у некоторых мыслителей и политических деятелей с боязнью утраты "культурного превосходства" над внешним миром. Более того, некоторые прогрессивно мыслившие китайцы, благодаря непосредственному знакомству с Западом, смогли более трезво взглянуть на традиционную идеологию и философию Китая, начали постепенно преодоле-

---

[22] См., напр.: Синь Фэн. Ичан шэнши хаода ды дуй Кун юньдун (одно из величайших движений против Конфуция). – "Гуанмин жибао", 2 июля 1974 г.; Хуан Янь. Хун Сюцюань хэ тайпин тяньго фань Кун юньдун (хун Сюцюань и антиконфуцианское движение тайпинов). – "Сюеси юй пипань". Шанхай, № 1401.", № 2.

[23] См.: Тайпинское восстание. М., 1960, с. 131–133, 137, 177–178.

вать вековое предубеждение по отношению ко всему некитайскому и высказываться за выборочное использование иностранного опыта.

В результате в философской и общественно-политической мысли Китая уже вполне отчетливо оформилось новое направление, представители которого (Ван Тао, Чжэн Гуаньин, Го Сунтао, Сюе Фучэн, Ма Цзяньчжун и др.) были связаны с программой "самоусиления", но пошли в своих рассуждениях дальше, пытались в ином ракурсе взглянуть на важнейшие для Китая того времени проблемы, настаивали на осуществлении серьезных преобразований в обществе. Выступая против изоляционистской политики цинских властей, Го Сунтао и Сюе Фучэн убеждали современников, что в создавшихся условиях Китай не может более существовать отгороженно от внешнего мира, Ма Цзяньчжун разоблачал ретроградный характер позиции ортодоксальной группировки, продолжавшей, вопреки исторической реальности, пренебрежительно относиться к достижениям "варваров"[24].

Особенно большое значение для выработки принципиально нового отношения к другим странам и народам имела критика схоластической китайской науки, занимашейся "пустыми абстракциями", и пропаганда позитивных аспектов западной цивилизации в философско-публицистических произведениях Чжэн Гуаньина (1842–1923), в частности, в трактате "смелые речи в век процветания" (1893). Развивавшиеся им идеи, вызванные к жизни угрозой существованию самих основ китайской культуры и государственности в их традиционном понимании, наиболее ярко свидетельствовали о зарождении идеологии реформаторства в Китае в 60–80-е годы XIX в. Отвечая на главный для того времени (да и для последующих десятилетий) вопрос – что представляет большую опасность для Китая: поступиться отжившими и тормозящими общественный прогресс традициями, обратившись к изучению и адаптации западных идей, или потерпеть окончательное поражение в военно-политической области (обрекая тем самым страну на вассальную зависимость от "варваров"), Чжэн Гуаньин решительно выступал за преодоление мертвящего поклонения традициям, за усвоение новых идей. Сформулировав в общих чертах идею синтеза позитивных аспектов китайской и западной культур, он в то же время трактовал ее не как закономерный процесс прогрессивного развития человечества, а как возврат к "истинному пути, указанному Конфуцием и Мэн-цзы". Чжэн Гуаньин одним из первых выдвинул радикальную идею создания парламента, утверждал, что оптимальной формой государственной организации для Китая является конституционная монархия, обеспечивающая "живую связь правителя и народа" (при условии, что правители, в духе конфуцианской традиции, должны быть "мудрыми и просвещенными"[25].

Таким образом, в 60–80-е годы XIX в. прогрессивно мыслившие представители китайской интеллигенции предложили свою альтернативу абсолютистской власти, что отвечало требованиям времени и было направлено на преобразования существовавшей феодально-бюрократической общественной структуры. Не случайно философские и полити-

---

[24] См.: Х у Ш э н. Дигочжун юй Чжунго чжэнчжи (Империализм и политика Китая). Пекин, 1962, с. 306. Янъу юньдун (Движение (заимствования) заморских дел), т. I. Шанхай, 1961, с. 306.

[25] См.: Ч ж э н Г у а н ь и н. Дао ци. – В кн.: Избранные произведения..., с. 98–104. Усюй бяньфа (Реформы 1898 года), т. I. Шанхай, 1953, с. 55–58.

ческие взгляды ранних реформаторов встретили резкую оппозицию со стороны идеологов консервативного лагеря. Представители ортодоксальной группировки, в большинстве своем крупные сановники (такие, как Во Жэнь, Лю Сихун и др.), игнорировали стагнацию феодальной философии, безоговорочно отстаивали приоритет традиционной (конфуцианской) мысли, огульно отрицали достижения западной цивилизации. Суть их позиции была сконцентрирована в формуле: "Китай велик, и нет необходимости беспокоиться по поводу отсутствия у нас талантов. Зачем нам нужны иностранцы? К чему учиться у них?"[26] Не менее важная как в теоретическом, так и в практическом отношении полемика велась и с идеологами политики "самоусиления". Эти дискуссии явились первым симптомом возникновения идеологической борьбы между зарождавшейся буржуазной идеологией и отжившими свой век феодальными этноцентристскими догмами. Спор был продолжен в последующие десятилетия уже на новом уровне развития философской мысли, и с этой точки зрения идеология раннего реформаторства подготовила плацдарм для развития буржуазно-реформаторских идей на рубеже XIX–XX вв.[27]

Сложное международное положение, обострение внутренних противоречий в китайском обществе на рубеже веков и стремление вывести страну из кризиса поставили прогрессивных мыслителей перед сложной альтернативой, связанной с необходимостью решения проблемы традиций: возможно ли их сохранение в новых исторических условиях или они окончательно утратили право на существование? В какой степени должны быть сохранены элементы старой философии, догматы отечественного духовного наследия (прежде всего канонизированные главным формантом ортодоксальной идеологии – конфуцианством) и возможно ли (и если да, то в какой мере) заимствование и ассимиляция ценностей западной цивилизации? Верный ответ на этот "вопрос вопросов" определял не только направление политических реформ в ближайшем будущем, но и глобальную перспективу развития китайского общества. С одной стороны, переосмысление и пересмотр освященных веками и казавшихся незыблемыми философских доктрин и общественных институтов порождали трудности хотя бы идейно-психологического характера. С другой – осознание необходимости кардинальных перемен и формирования современной национальной государственности явно требовало нового осмысления духовного наследия и "вестернизации" всего комплекса традиционных ценностей. Говоря в целом, вряд ли будет ошибкой утверждать, что в интеллектуальной области, как, впрочем, и в других, революция не была тотальной: в большинстве случаев приходится сталкиваться с попытками адаптации западных учений и теорий к контексту отечественной мысли.

В новых социально-исторических условиях сформировалась и громко заявила о себе новая плеяда идеологов реформаторства и революционного демократизма, среди которых выделялись имена Кан Ювэя, Тань Сытуна, Янь Фу, Лян Цичао, Чжу Чжисиня, Чжан Бинлиня и, наконец, великого просветителя и революционера-демократа Сунь Ятсена. Эти

---

[26] Цит. по: Фань Вэньлань. Новая история Китая, т. I. М., 1955, с. 307.

[27] См. подробнее: Ван Чэнжэнь, У Цзяньцзе. Чжунго цзиньдай баши нянь ши, 1840–1919 (Восемь десятилетий новой истории Китая, 1840–1919). Ухань, 1985.

крупнейшие фигуры в "новом" поколении китайских интеллектуалов олицетворяли свое время, наиболее адекватно отразили дух эпохи, в их философских и социально-политических системах нашли наиболее полное отражение главные тенденции философской и общественной мысли. Их взгляды во многом определили и направление развития духовного процесса в Китае в последующие десятилетия.

Внутренняя логика развития китайского общества вкупе с таким мобилизующим внешним фактором, как франко-китайская война 1884–1885 гг., детерминировали направление знакомства с ценностями западной цивилизации в сторону изучения и пропаганды философской и общественно-политической мысли, дали импульс формированию коммунистического идеала "Датун". Если прежде просветители и переводчики, в частности Ли Шаньлань (1810–1882) и Сюй Шоу (1818–1884), уделяли внимание почти исключительно распространению естественнонаучных, прикладных знаний (по алгебре, аналитической геометрии, химии, астрономии Коперника, классической динамике Ньютона и т.п.), то теперь их последователи (Линь Шу, Янь Фу и др.) направили свои усилия на перевод и интерпретирование книг по западной идеологии. Просветительская деятельность нового поколения интеллектуалов создала предпосылки для возникновения теоретической базы буржуазной философии в Китае.

В историографии КНР вплоть до недавнего времени, к сожалению, господствовала тенденция к ограничению сферы идейных исканий китайской интеллигенции в конце XIX – начале XX вв. При этом на периферии процесса эволюции мысли оказывались такие центральные фигуры в идейной жизни того периода, как Тань Сытун и Лян Цичао. Кроме того, сказывался и традиционно сложившийся недостаток китайской историко-философской науки: известный примат фактографичности и комментаторства над аналитичностью, что обрекало исследователей на выборочно-иллюстративное оперирование материалом. В последние годы направление и методология исследования начали постепенно меняться[28].

Наиболее заметными фигурами в идеологии реформаторства конца XIX в. были Кан Ювэй, Лян Цичао, Янь Фу и Тань Сытун. Их мировоззренческие позиции определялись реалистическим взглядом на природу. С другой стороны, их философские системы свидетельствуют о влиянии традиционных, утопических и идеалистических идей, воздействии освященных веками стереотипов мышления.

В частности, очень неоднозначны идеи, изложенные в философских трудах, памфлетах и публицистике Тань Сытуна (1865–1898). Разнообразны и неоднородны и идейные истоки его взглядов, которые отразили характерные вообще для идеологии реформаторства попытки синтезировать собственно китайские философские представления с достижениями естественнонаучной и философской мысли Запада. Отправной точкой его философии, изложенной в главном сочинении Тань Сытуна, политико-философском трактате "Учение о гуманности" ("Жэнь сюе", 1898), стала категория "и тай" (фонетическая транскрипция термина "эфир"), которая рассматривалась как импульс развития, реальная основа и сущность мира, условие его единства, удерживающего

---

[28] См., например: Сюн Ючжи. Чжунго цзиньдай миньчжу сысян ши (История демократической мысли Китая в новое время). Шанхай, 1986.

все предметы и явления в равновесии. Однако, характеризуя "и тай" как всепроникающее и упорядочивающее начало, Тань Сытун не наделял его свойствами первоначала, отводя эту роль некой "единой первооснове" (и юань), через которую "и тай" взаимодействовало со своим коррелятом – "гуманностью" или "человеколюбием" (жэнь). При этом все атрибуты "и тай" экстраполировались на "гуманность", приобретая этические характеристики. В свою очередь вытекающие из "гуманности" свойства "и тай" распространялись на общественные законы и процессы[29]. Таким образом, абстрагировавшись от конкретных свойств предметов и явлений объективного мира, Тань Сытун вложил в понятие "и тай" не вполне еще четко сформулированную, но уже достаточно заметно прослеживающуюся идею материи; в понятии же "гуманности", подразумевавшей социальную функцию "и тай", нашла отражение идея объективной закономерности и всеобщей взаимосвязи в природе и обществе.

Развивая свои философские идеи, реформаторы признавали вечность движения и изменения вещей, трактуя их как объективную закономерность, носящую поступательный характер. О необратимости развития по восходящей линии – от низшего к высшему, от простого к сложному – говорил Лян Цичао (Лян Жэньгун, 1873–1929), подчеркивая, что это является естественным и закономерным ходом вещей в природе и обществе; Тань Сытун, переосмыслив центральную идею "Книги перемен" ("И цзин") – диалектическую идею перемен, – трактовал ее не как циклическое движение, воспроизведение ранее существовавшего, а как прогрессивную эволюцию; Янь Фу (Янь Цзидао, 1853–1921), изучая и интерпретируя идеи английского биолога, последователя Ч. Дарвина – Т. Гексли, сформулировал тезис о кардинальном различии между культурами Китая и Запада: первая отдает приоритет традиции, пренебрегая современностью, вторая направляет усилия на преобразование прошлого в интересах настоящего. Призывая учиться у Запада и достичь синтеза "духовности" китайской системы ценностей с прогрессивными элементами "материалистической" цивилизации Запада, Янь Фу разработал понятие "эволюция" (тяньянь) и сформулировал идею прогресса, которая заняла центральное место в его мировоззрении[30].

Реформаторы критиковали ортодоксальную мысль за догматические тенденции, стремление сохранить ретроградный характер традиционной идеологии, развивали прогрессивные, в целом этические взгляды, подчеркивая, что по своим моральным качествам все члены общества от рождения равны между собой, а различия возникают только в процессе общественной практики и зависят в числе прочего от степени образованности. Исходя из признания объективности внешнего мира, идеологи реформаторского движения не сомневались в его познаваемости. Они предсказывали конечное торжество разума над материальным началом. Янь Фу утверждал, что "положение: разум людей есть источник богат-

---

[29] Тань Сытун. Учение о гуманности. – В кн.: Избранные произведения..., с. 242–286; Жэнь сюе (Учение о гуманности). – Цюань-цзи (Полное собрание сочинений), т. 2. Пекин, 1981.

[30] См.: Лян Цичао. О закономерности смены монархии демократией. – В кн.: Избранные произведения..., с. 135–145; Тань Сытун. Учение о гуманности. Там же, с. 242–286; Янь Фу. Источники силы. – Там же, с. 170–206; Усюй бяньфа, т. 3. Шанхай, 1957, с. 71.

ства и могущества, является вечной и неоспоримой истиной". Однако нарисованная ими картина высокого развития духа, побеждающего грубую материю, несла на себе отпечаток философского идеализма. Характерен в этом плане гносеологический тезис Тань Сытуна (генетически связанный с неоконфуцианской идеей приоритета "знания" над "действием"): "Я ценю знания, но не ценю действий; действия конечны, а знания – бесконечны".

Особую значимость представляют социально-политические воззрения лидеров реформаторского движения, их трактовка общественных явлений, поскольку они дают ответ на вопрос об идеале социального развития реформаторов, подготовивших почву для поисков перспективы развития Китая в ближайшие десятилетия.

Социальный идеал Тань Сытуна во многом был связан с конфуцианской доктриной, характеризовался идеей союза правителя со слоем интеллектуальной элиты и моральной ответственности монарха перед народом, управляющих перед управляемыми. В целом трактовка Тань Сытуном социальных отношений и перспектив общественного развития была неоднозначной и противоречивой. С одной стороны, критикуя деспотический режим, он утверждал, что народ должен быть подлинным хозяином Поднебесной; выступая за ликвидацию социального неравенства, подчеркивал, что недостаточно поменять местами "верхи" и "низы", угнетателей и угнетенных, поскольку это лишь уменьшит несправедливость, но не ликвидирует ее. С другой стороны, ратуя за "выборность" монарха, уповая не на коренные перемены, а лишь на частные реформы, Тань Сытун фактически выступал за просвещенный абсолютизм, и его трактовка "демократии" и "выборности" имела мало общего с демократическими институтами в современном понимании[31].

Апологетика "просвещенного абсолютизма" (каймин чжуаньчжи) была характерна и для взглядов Лян Цичао, который расценивал этот режим наиболее подходящей для Китая "переходной формой" к конституционной монархии. Расшифровывая содержание "просвещенного абсолютизма", Лян Цичао писал, что он подразумевает "осуществление абсолютной власти в интересах народа". Несмотря на определенное влияние западной мысли (Т. Гоббс, К. Борнхак), концепция Лян Цичао в целом перекликалась прежде всего с конфуцианским идеалом "человеколюбивого" монархического правления[32], а также некоторыми идеями Мо-цзы о "всеобщей любви", "почитании мудрости", "почитании единства".

В наиболее полном виде утопические идеи реформаторов на идеальное общественное устройство будущего были изложены Кан Ювэем (Кан Наньхаем, 1858–1927) в обширном труде "Книга о Великой гармонии" ("Датуншу", 1884–1902). Его утопический идеал "Датун" в основном был построен на отечественной социально-утопической традиции, прежде всего путем переосмысления некоторых фундаментальных посылок конфуцианской идеи общества "Великой гармонии". С другой стороны, в его произведении присутствуют и элементы, заимствованные у запад-

[31] Тань Сытун. Жэнь сюе, с. 290–292; Тань Сытун цюань цзи (Полное собрание сочинений Тань Сытуна). Пекин, 1954, с. 44, 45.

[32] Лян Цичао. Каймин чжуаньчжи лунь (О просвещенном абсолютизме. – Синьхай Гэмин цянь шилунь сюаньцзи (Избранные материалы по истории (Китая) накануне Синьхайской революции), т. 2, ч. I. Пекин, 1963, с. 166–167, 169.

ных утопистов, хотя они играют второстепенную роль. Используя и переосмысливая в известной степени традиционный морально-этический категориальный аппарат конфуцианской философии, Кан Ювэй нарисовал картину будущего общества без классовых и иных различий, в котором экономическое строительство будет осуществляться в соответствии с разумным планом, что создаст предпосылки для справедливого распределения товаров и доходов, ликвидации пропасти "между низшими и высшими" и достижения всеобщего равенства. Однако он был уверен в возможности претворения в жизнь "Великой гармонии" мирными законодательными средствами – путем целенаправленных верхушечных реформ, добровольно проводимых благонамеренным просвещенным правителем. Тем самым начисто отрицалось революционное творчество масс, чреватое, с точки зрения Кан Ювэя, лишь возникновением хаоса в обществе[33]. Поэтому его проект общественного устройства обречен был остаться только на бумаге: он не содержал реальной программы действий не только для социальных "низов", но и объективно противоречил устремлениям "верхов", тех социально-политических сил, на которые, собственно, и рассчитывал Кан Ювэй, так как фактически призывал их к добровольному ограничению своей власти. Необходимо отметить, что и сам Кан Ювэй расценивал свой проект общества "Великой гармонии" не как практический план справедливого переустройства общества, а скорее как социально-утопический идеал, недостижимый в ближайшем будущем. Несмотря на ограниченность и умозрительный характер, идеи Кан Ювэя содержали позитивный потенциал и пользовались популярностью не только у представителей леворадикального реформаторства, но и у идеологов революционно-демократического лагеря и сыграли определенную роль в процессе восприятия и интерпретирования западных социалистических идей в Китае[34].

Традиционная трактовка идеала "Датун" во многом послужила исходным материалом и при формировании идеологии революционно-демократического движения, руководимого Сунь Ятсеном (Сунь Чжуншанем, 1866–1925). В то же время социально-утопическая по своей сути теория "трех народных принципов" Сунь Ятсена несла на себе отпечаток влияния эгалитарных идей Г. Джорджа об "уравнении собственности". Сунь Ятсен, выдвигая последовательно буржуазную концепцию земельной ренты и развития промышленности, питал иллюзию предупредить развитие страны по капиталистическому пути, помочь решению наиболее острых социальных проблем, "уничтожению пропасти между бедными и богатыми".

Для взглядов Сунь Ятсена вообще характерно смешение традиционных китайских и западных идей, но доминирующей в его системе взглядов была, безусловно, идея социального прогресса. В своем обширном труде "Программа строительства государства", в разделе "Духовное строительство", Сунь Ятсен подробно изложил и обосновал свой взгляд на отношения между познанием и практикой, "знанием и действием". Резко критикуя тезис сунского неоконфуцианства "знать легко, действовать трудно", Сунь Ятсен рассматривал его как главную идеологическую причину "слабости и дряхлости Китая". Источником любого

[33] См.: Избранные произведения..., с. 105–134.

[34] См.: подробнее: Тихвинский С.Л. Движение за реформы в Китае в конце XIX века и Кан Ювэй. М., 1959, с. 293–341.

подлинного знания он считал действие, доказывая, что основой истинного знания является наука, истоки которой в практике и опыте. Признавая познаваемость мира, Сунь Ятсен говорил о поступательном характере и бесконечности процесса познания, настаивал на том, что истинное знание, основанное на действии, не заменяется действием, а "воплощается в действии"[35].

Философские взгляды Сунь Ятсена были тесно связаны с его социально-политическими воззрениями. Утверждая приоритет "действия над знанием", он тем самым подчеркивал необходимость осуществления революционных преобразований китайского общества. Позиции Сунь Ятсена и его последователей (Чжан Бинлиня, Ван Цзинвэя, Чжу Чжисиня и др.) на рубеже XIX и XX вв. и в первые десятилетия XX в. во многом определялись задачами их идеологической и политической борьбы с представителями либерально-реформаторского крыла китайской буржуазии. В ходе дискуссий Лян Цичао и его единомышленники, ссылаясь на опыт исторического развития западных государств, утверждали, что социально-политическое развитие любой страны движется от варварства к абсолютизму, от абсолютизма к конституционной монархии, затем к республике и Китай не может изменить ход этого процесса, да и не нуждается в "перескакивании через этапы". Полемизируя с реформаторами, Сунь Ятсен и его сторонники пропагандировали создание демократического республиканского строя, отвергали "просвещенный абсолютизм" и конституционную монархию, считая их слишком прочно связанными с авторитарными формами правления. Если Лян Цичао расценивал любое массовое движение как "грабеж во время пожара", то революционных демократов объединяло как раз стремление к насильственному свержению маньчжурской династии. При этом главная цель революции, с их точки зрения, состояла в замене деспотии народовластием. Они полагали, что политическая система, не дающая массам возможности осуществлять самоуправление, не отвечает задачам перехода к демократическому строю. Конституция, чтобы стать жизнеспособной, должна быть выработана народами, а не "дарована правителем".

Несмотря на прогрессивную в целом направленность философских и общественно-политических взглядов представителей революционно-демократического крыла китайской буржуазии, они не смогли до конца преодолеть ограниченность своего класса при решении различных теоретических вопросов. В.И. Ленин, подчеркивая прогрессивный характер идей Сунь Ятсена, одновременно указывал на утопичность эгалитаристских мечтаний и противоречивость его программы[36]. Тем не менее утопичность социалистических исканий Сунь Ятсена, иллюзорность его проекта "предупреждения" развития капитализма в Китае не умаляют объективно прогрессивной для своего времени направленности его взглядов, поставивших на повестку дня вопрос о возможности развития отсталых стран Азии по некапиталистическому пути.

Рассматривая процесс эволюции философской и общественно-политической мысли Китая в первые годы XX в., уместно говорить не только о распространении и растущем влиянии западной мысли вообще, но и о таком важном компоненте этого процесса, как проникновение в страну

---

[35] Сунь Ятсен. Программа строительства государства. – Избранные произведения. М., 1985, с. 193–248.

[36] Ленин В.И. Полн. собр. соч., т. 21, с. 402–404; т. 23, с. 139–140.

первых сведений о социалистических учениях, в том числе о марксизме, их пропаганде и использовании для решения насущных проблем общественного переустройства. Это получило значительное и, можно сказать, закономерное развитие в дальнейшем. Синьхайская революция 1911 г., по выражению В.М. Алексеева, взломала "все отстоявшиеся тысячелетиями китайские толщи", и если период первых полутора десятилетий XX в. характеризовался в основном распространением западной мысли вообще, то уже вскоре произошло смещение акцентов, связанное с углублением процесса революционной трансформации китайского общества: на первый план выдвинулась идеологическая борьба между научным социализмом и различными национальными интерпретациями западных учений, в том числе анархизма, гильдейского социализма, "государственного социализма", синдикализма и т. п. Как отмечал В.И. Ленин, "в Европе и Америке, от которой передовые китайцы... заимствовали свои освободительные идеи, на очереди стоит уже освобождение от буржуазии, т.е. социализм. Отсюда неизбежно возникает сочувствие китайских демократов социализму, их субъективный социализм"[37]. История Китая как история медленных ритмов, отживших традиций и устойчивых идеологических стереотипов закончилась.

Под влиянием Великой Октябрьской социалистической революции китайская революция приобрела качественно новое содержание и по своему социальному составу и по своим целям. Идеи национального освобождения и возрождения Китая неразрывно связались с идеями научного социализма и марксизма-ленинизма, что открыло новую эпоху в развитии страны и великого китайского народа.

М.Л. Титаренко,
доктор философских наук

Там же, т. 21, с. 403.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

Алексеев В.М. 526
Аристотель 486

Бань Гу 39, 59
Беркли Д. 373
Бичурин Н.Я. 526
Бо Янфу 33, 37, 295
Бодхидхарма 274
Будда 246, 262, 270 и далее
Буров В.Г. 527
Быков Ф.С. 527
Бэкон Ф. 480
Бянь Цяо 44

Ван Би 225, 226 и далее, 399, 526
Ван Дэюй 6
Ван Жун 248
Ван Пи 282, 292
Ван Тинсян 310, 313, 381 и далее, 418
Ван Фучжи 108, 221, 299, 311 и далее, 371, 382, 391, 393, 394, 395, 397 и далее
Ван Ченьжэнь 5
Ван Чжоушэнь 288
Ван Чун 54, 95, 188, 202 и далее, 224, 225, 257, 292, 300, 396, 496, 526
Ван Шоужэнь 311, 350, 371 и далее, 391, 400, 409, 411, 412, 413, 480, 481, 482, 513
Ван Шувэнь 282, 292
Ван Янь 236, 247, 248
Васильев В.П. 526
Вашингтон 520, 521
Вэй Жэнь 429
Вэй Юань 429 и далее, 441 и далее, 458, 5
Вэнь-ван 15, 289
Вэнь-ди 186
Вяткин Р.В.

Галилей 479
Галлей 479
Гегель Г. В. Ф. 334, 422, 486
Гексли Т. Г. 471, 475, 486
Го Можо 162, 5
Го Шоуцзин 309
Гун Лю 18
Гун Цзычжэнь 426, 432 и далее, 458, 5
Гунь 167
Гуньсунь Лун 110, 118 и далее, 127, 128, 129
Гуньян 461, 464

Гэн Сюнь 260
Гэн Чжи 260

Дай Чжэнь 221
Дарвин Ч. 310, 474, 475, 477, 486, 504, 511
Дуань Юйцай 188 и далее, 212, 213, 224, 295, 297, 396, 413
Дун Чжуншу 6
Дэн Лин 40, 123

Е ши 310, 364 и далее

Жэнь Цзялинь 6

И-син 260
И-цзы 79
Инь 35
Инь Вэнь 40, 154, 257

Кан Ювей 429, 432 и далее, 456 и далее, 472, 473, 485, 486, 487, 492, 502
Кант И. 486, 497, 506
Каррель 509
Кобзев А.И. 527
Конрад Н.И. 526
Конфуций 9, 30, 40, 45, 59 и далее, 89, 90, 96, 99, 143, 153, 161, 162, 175, 176, 180 и далее, 188, 189, 196, 203, 261, 262, 281, 284, 285 и далее, 289, 312, 332, 342, 359, 363, 369, 370, 371, 395, 396, 413, 446, 449, 458, 459, 461, 486, 499
Куй-цзи 266 и далее
Кюнер Н.В. 526

Лао Дань 40, 45
Лао-цзы 46 и далее, 131, 177, 179, 180 и далее, 186, 203, 224, 226, 227, 244, 301, 312, 315, 369, 370, 371, 384, 395, 399, 419, 449, 526
Лапина З.Г. 527
Лейбниц Г.В. 29, 506
Ленин В.И. 110, 120, 122, 124, 245, 271, 272, 334, 350, 352, 374, 422, 504, 522, 5
Ли 142, 163, 185
Ли Тун 332
Ли Хоучжан 6
Ли Цайюань 6

Ли Цзычен 309, 393, 492
Ли Цзехоу 6
Ли Шаньлань 436
Линь Цзэсюи 5
Лу Цзююань 282, 311, 350 и далее, 364, 372, 376, 382, 391, 400, 402, 412, 413, 480, 481, 482
Лу Изюшао 355
Лу Синь 282, 5
Лу Сюнь 223
Лу Тайи 260
Лу Цзя 188
Лунь Юй 5
Лю Бин 186, 206
Лю Вэйхуе 6
Лю Хуань 243
Лю Хуэй 6, 223
Лю Цзунъюань 262, и далее, 282, 291 и далее, 415
Лю Чуаньи 6
Лю Юйси 262, 263 и далее, 282, 291 и далее, 300 и далее
Лютер Мартин 281
Лян Линцзань 260
Лян Цычао 428, 429, 431 и далее, 456, 463, 472, 473, 485, 487, 502

Ма Жун 427
Мальтус 477
Мао Цзэдун 56, 120, 426, 456, 467, 503, 520, 524
Маркс К. 12, 14, 24, 25, 29, 104, 230, 241, 272, 281, 344, 426, 430, 448, 449, 450, 454, 462, 477, 480, 524
Миль Дж. С. 441, 479, 484
Монтескье Щ. 487
Моу Иньцзинь 6
Моу Цзы 40, 76 и далее, 113, 120, 124 и далее, 170, 175, 176, 181, 214, 215, 216, 284, 285, 499
Мэн Кэ 40, 42, 45
Мэн-цзы 30, 68, 74, 80, 87 и далее, 147, 148, 149, 153, 155, 160, 161, 162, 189, 196, 261, 262, 281, 284, 285 и далее, 312, 328, 331, 343, 344, 348, 350, 352, 359, 363, 369, 371, 376, 395, 396, 401, 413, 482, 508
Мюнцер Т. 454, 455

Наполеон 520, 521
Ницше 500
Ньютон И. 430, 475, 479

Оуян Изянь 270, 236, 241 и далее

Переломов Л.С. 527
Петров А.А. 526
Пифагор 28, 29
Платон 486
Позднеева Л. Д. 527 Л.Д.
Попов П.С. 526
Пэй Вэй 225, 236 и далее

Сенин Н.Г. 5
Синь Фэн 5
Скачков П.Е. 5
Смит Адам 472
Спенсер Г. 471, 476, 484, 486
Спиноза Б. 497
Суи 44
Сун Сянфэн 436
Сун Цзянь 40, 257
Сун Инсин 426
Сунь Бинь 57
Сунь Сымяо 260
Сунь Энь 223
Сунь Ятсен 430, 432 и далее, 458, 485, 501 и далее
Сы 30
Сыма Тань 39, 110
Сыма Цянь 31, 188, 396, 527
Сюань-Цзан 266 и далее
Сюй Шоу 430
Сюй Шэнь 427
Сюнь-Цзы 38, 77, 123, 133, 142 и далее, 170, 173, 176, 288, 292, 300, 486, 496, 526, 527
Сюнь Цин 40,42
Ся 15
Сянли 40, 122
Сянфу 40, 123
Сяо Цзылян 246, 247
Сяо Чэнь 251, 253
Сяо Янь 248
Сянь-цзун 287, 526, 527

Тай-цзун 348
Тан Юй 223
Тань Сытун 433, 457
Тао Чэнчжан 485
Титаренко М.Л. 526
Тихвинский С.Л. 527

У Ван 82, 289
У Гуан 186
У Найчуг 6
У Сюньу 6

Фан Ичжи 407
Фанфын 8
Фа-цзан 269 и далее
Фань Вэньлань 527
Фань Ли 37, 44, 53
Фань Чжэнь 226, 243 и далее
Феоктистов В.Ф. 527
Фихте 498, 499
Фэн Гунфэнь 535

Хань Фэй-цзы 40, 45, 46, 54, 123, 133, 142, 162 и далее, 360, 486
Хань Юй 262 и далее, 282 и далее, 413
Ху Шэн 528
Хуан-ди 186, 244

Хуан Цзанси 393, 394
Хуан Чао 281
Хуань Тань 188, 209, 225, 226
Хуань-чуг 33
Хуисы 265
Хун-жэнь 275
Хун Сюцюань 447 и далее, 527
Хуэй-Нэн 274 и далее
Хуэй Ши 110
Хуэй-Юань 226
Хэ Сю 461

Цай Юаньпэй 485
Цао Боянь 6
Цао Сывень 251
Цзай Чжень 313, 395, 396, 397, 417 и далее, 436
Цзан Вэньчжун 36
Цзенцань 369
Цзен-цзы 369 и далее
Цзи-Лян 35
Цзоу Жун 485
Цзо-чжуань 35 и далее
Цзоуянь 30, 40
Цхы-сы 40, 87, 369, 370, 371
Цзы-ся 69, 73
Цзы-Чань 36, 38, 44
Цзы-Чжан 73
Цзэн-цзы 369, 370
Цзэн Цань 176, 369
Цзя И 188
Цзя Куй 427
Цзя Сысе 223
Цзя Чжэнь 260
Цзян Юн 417
Ци 8
Ци-цзы 31
Цы-лу 67, 69
Цянь Лэчжи 223

Чжан Биньлинь 432 и далее, 485 и далее
Чжан Лян 317
Чжан Синь 503
Чжан Цзай 221, 310, 311, 312 и далее, 384, 337, 343, 370, 382, 384, 390, 398, 404, 406, 418
Чжан Чжидун 472
Чжан Чжунцзин 223
Чжао Хуанчин 309
Чжань-Жань 265
Чжан Шэнь 6
Чжи-ай 265 и далее
Чжи Чжидун 432
Чжоу Гун 13, 16, 63, 178, 289
Чжоу Дуньи 315, 324, 355, 370
Чжу Итин 6
Чжу Си 274, 311, 322, 332 и далее, 351, 353, 354 и далее, 364, 370, 371, 378, 382, 383, 384, 390, 391, 394, 400, 401, 411, 412, 413, 417, 419 и далее, 431, 456, 494
Чжу Цыци 456, 467
Чжуан-Гун 20
Чжуан-Цзы 49, 57, 100 и далее, 125, 127, 131, 226, 231, 261, 369, 399, 526
Чжуан Чжоу 30, 40, 45
Чжун-Эр 27
Чжэн Ганьин 527
Чжэн Жусинь 6
Чжэн Сюань 427
Чжэнь Цюань 260
Чэн (два: Чэн Хао и Чэн И) 315, 343, 349, 353 и далее, 370, 371, 382, 390, 391, 394, 400, 401, 412, 417, 419 и далее, 431, 456, 494
Чэн И 324 и далее, 339, 345, 346, 383
Чэн Ин 311
Чэн-сан 18
Чэн-Тан 15, 16, 82, 142, 148, 167, 289
Чэн Хао 311, 324 и далее
Чэн Хэн 65
Чэн Шен 186
Чэнь Лян 310, 356 и далее
Чэнь Сканьминь 116

Шан-шу 185
Шан Ян 148, 163, 164 и далее, 182, 527
Ши-Хуан 185
Ши-цзи 185
Ши-цзин 35
Штейн В.М. 527
Штукин А.А. 5
Шунь 175 и далее, 289, 362, 363
Шуцкий Ю. К. 526
Шэнь Бухай 162, 163, 165
Шэнь Дао 136, 166, 169
Шэнь-сю 376
Шэнь-цзы 155, 166, 169
Шэнь Чжэн 6

Энгельс Ф. 12, 14, 24, 25, 28, 86, 104, 230, 241, 272, 281, 426, 430, 448, 449, 450, 454, 462, 477, 480, 524

Юань Шикай 503, 509
Ю-ван 33
Ю-жо 63, 64, 74, 75
Юй 8, 9, 32, 167, 289
Юэ Юэ 485

Ян Иинь 6
Ян Сюн 288
Ян Хиншун 5
Ян Цзин 114
Ян-цзы 284, 285
Ян Цзюнь 223
Ян Цзянь 412
Янь Фу 430, 431, 432, 470 и далее
Янь Юань 494, 495
Яо 175 и далее, 289, 362, 363

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие 5

Глава 1. ФИЛОСОФИЯ В ПЕРИОД ДИНАСТИЙ ШАН И ЧЖОУ 7

1. Зарождение философии в период династий Шан и Чжоу и ее особенности 7
2. Религиозные представления о воле Неба в период династий Шан и Чжоу 13
3. Примитивный материализм и диалектика в учениях о темном и светлом началах и пяти стихиях 17
4. Подъем атеизма 34

Глава 2. ФИЛОСОФИЯ В ПЕРИОД ЧУНЬЦЮ — ЧЖАНЬГО 39

1. «Соперничество всех школ» на идеологическом фронте в период Чуньцю — Чжаньго и характерные особенности философской борьбы 39
2. Объективный идеализм и примитивная диалектика Лао-цзы 46
3. Идеалистическая философия Конфуция 59
4. Допущение чрезмерности так же плохо, как и отставание,— «путь золотой середины» 73
5. Идеалистическая философия Мэн-цзы 87
6. Релятивизм и субъективный идеализм Чжуан-цзы 100
7. Споры Хуэй Ши и Гунсунь Луна о «твердом и белом» 110
8. Материалистическая философия и теория логики поздних моистов 123
9. Примитивные диалектические идеи в «Толкованиях к Книге Перемен» 134
10. Обобщение Сюнь-цзы доциньской философии и его роль в развитии материализма 142
11. Теория Хань Фэя «управление на основе закона» и развитие им доциньского материализма и диалектики 163

Глава 3. ФИЛОСОФИЯ В ПЕРИОД ДВУХ ДИНАСТИЙ ХАНЬ 185

1. Развитие и особенности философии в период двух династий Хань 185
2. Теологический идеализм и метафизическая философия Дун Чжуншу 189
3. Воинствующий материализм Ван Чуна 202

Глава 4. ФИЛОСОФИЯ ПРИ ВЭЙ, ЦЗИНЬ, ЮЖНЫХ И СЕВЕРНЫХ ДИНАСТИЯХ 222

1. Особенности изменений в идеологии и философской борьбы при Вэй, Цзинь, Южных и Северных династий 222
2. Идеализм Ван Би в учении о глубочайшем 226
3. Материалистические взгляды Пэй Вэя и Суян Цзяня, направленные против учения о глубочайшем 236
4. Борьба Фань Чжэня против буддизма и материализм в его работе «Рассуждения об уничтожимости духа» 243

Глава 5. ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ В ЭПОХУ ДИНАСТИЙ СУЙ И ТАН 259
1. Развитие философиии в эпоху Суй — Тан и ее особенности 259
2. Философские идеи буддистского идеализма 264
3. Объективно-идеалистическая философия Хань Юя 282
4. Материалистические философские идеи Лю Цзунъюаня и Лю Юйси 291

Глава 6. ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ В ПЕРИОД ДИНАСТИЙ СУН И МИН 309
1. Зарождение философии в период династий Сун и Мин и особенности происходившей философской борьбы 309
2. Материалы и диалектические взгляды Чжан Цзая 313
3. Объективно-идеалистическое неоконфуцианство двух Чэнов 324
4. Объективно-идеалистическое неоконфуцианство Чжу Си . . . 332
5. Трансцендентализм в понятиях «природа по воле неба и природа от первоначальных частиц» и аскетические моральные принципы в понятиях «сохранять высший принцип неба, уничтожать желания человека» 343
6. Идеалистические взгляды на историю, связанные с высшим принципом неба 347
7. Субъективно-идеалистическое учение Лу Цзююаня в сердце 350
8. Материалистические взгляды Чэнь Ляна, утверждавшие утилитаризм 356
9. Материалистические взгляды Е Ши в тезисе «заниматься практическими делами» 364
10. Субъективно-идеалистическое учение Ван Шоужэня о сердце 371
11. Антинеоконфуцианские материалистические взгляды Ван Тинсяна 381

Глава 7. ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ В КОНЦЕ ДИНАСТИИ МИН И В НАЧАЛЕ ДИНАСТИИ ЦИН 392
1. Философия в конце династии Мин — начале династии Цин и особенности происходившей философской борьбы 392
2. Обобщение древней китайской философии и весомый вклад Ван Фучжи в развитие древнего материализма 397
3. Материалистическая философия Цзай Чжэня. Его борьба с неоконфуцианством 417

Глава 8. ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ В НОВОЕ ВРЕМЯ 425
1. Исторический фон рождения философии нового времени и ее особенности 425
2. Философские идеи Гун Цзычжэня и Вэй Юаня 434
3. Религиозный идеализм Хун Сюцюаня и элементы диалектики в его взглядах 447
4. Взгляды Кан Ювэя на «изменения» и «Великое Единение» 456
5. Материалистическое эволюционное учение и эмпиризм Янь Фу 470
6. Материалистические взгляды Чжан Бинлиня и его поворот к идеализму 485
7. Материалистический монизм Сунь Ятсена 501

Послесловие 526
Именной указатель 548









3р.

Данная книга написана коллективом авторов
из девяти крупнейших growth пединститутов и
университетов Китая в качестве учебного
пособия для студентов и аспирантов вузов.
В очерковой форме в нем излагается история
китайской философии с древнейших времен
и до 30-х годов XX в.
В книге дается анализ основных концепций
и направлений китайской философской мысли:
конфуцианства, взглядов Сунь Ятсена и др.
Книга, несомненно, вызовет большой
интерес у советской научной общественности.

ПРОГРЕСС


ИСТОРИЯ
ИТАЙСКОЙ
ИЛОСОФИИ
哲學